Philosophie und Leben

5. JAHRGANG + 12. HEFT + DEZEMBER 1929

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen.“

Das Unbewußte in der Philosophie und Psychoanalyse

Von Arthur Drews

Wenige Begriffe sind in der Gegenwart so sehr in aller Munde, wie derjenige des Unbewußten, über wenige herrscht so viel Unklarheit und gehen die Meinungen so stark auseinander, wie über den genannten. Ist doch das Unbewußte unter dem Einfluß einer gewissen medizinischen Moderichtung geradezu zum Tummelplatz der phantastischsten und verwegensten Behauptungen geworden, und macht sich doch in bezug auf ihn ein solcher psychologischer Dilettantismus breit, daß es höchste Zeit ist, sich genauer über jenen Begriff zu verständigen.

Die neuere Philosophie ist seit Descartes wesentlich Philosophie des Bewußten: sie vereinerleit auf Grund des Cogito ergo sum das Sein mit dem Bewußtsein, nachdem das Altertum und Mittelalter es mit dem Denken gleichgesetzt hatten. So fällt ihr insbesondere die Seele mit dem Bewußtsein oder Ich unmittelbar in eins zusammen, und sie betrachtet es als ihre Aufgabe, die seelischen Erscheinungen, sei es aus der Form, sei es aus dem Inhalt des Bewußtseins, zu begreifen in der Überzeugung, daß es ein anderes Sein als Bewußt-Sein überhaupt nicht gäbe. Natürlich, daß ihr unter solchen Umständen ein unbewußt Seelisches als ein Widerspruch in sich selbst erscheinen mußte und sie, wenn sie von einem solchen sprach, darunter am Ende doch auch nichts anderes verstehen konnte als ein in seinem Kern irgendwie Bewußtes.

In diesem Sinne hat Leibniz zuerst die Existenz unbewußter Vorstellungen behauptet. Er nannte sie „petites perceptions“, „perceptions insensibles“ und verstand darunter Vorstellungen von so geringem Bewußtseinsgrade, d. h. von so geringer Stärke und Deutlichkeit, daß sie sich dem Bewußtsein ganz und gar entziehen, ein Unbeachtetes oder Unbemerktes, das aber nichtsdestoweniger ein Inhalt des Bewußtseins sein, also oberhalb der Bewußtseinsschwelle liegen sollte, wie etwa das Ticken der Uhr im Zimmer, das Geräusch der einzelnen Wellen des Meeres, einer Mühle oder eines Wasserfalles, auf die wir, in eine Arbeit vertieft oder infolge von Gewohnheit nur nicht achten.

Und auch Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer ließen den Bewußtseinsinhalt aus vorbewußter und unbewußter seelischer Tätigkeit hervorgehen, mochten sie diese nun, wie die erstgenannten, als Vorstellungs-, oder, wie der letztgenannte, als Willenstätigkeit verstehen, jedoch ohne auf die Ansicht zu verzichten, daß wir uns dieser unmittelbar bewußt werden, uns ihrer damit in zweifelloser Weise versichern könnten. So sind Kants apriorische Verstandesformen, die in der Anwendung auf den Empfindungsstoff Erfahrung, d. h. den jeweiligen Bewußtseinsinhalt, zustandebringen, zwar insofern selbst unbewußt, aber sie sind trotzdem Formen „des" Bewußtseins und können deshalb auch als solche von uns unmittelbar ins Bewußtsein gehoben werden. So spricht Schelling vom „ewig Unbewußten" als der „Sonne im Reiche der Geister", das er mit der Idee als schöpferischem Prinzip aller Wirklichkeit oder mit der Weltseele gleichsetzt. Aber auch Hegel läßt die unbewußte Idee sich erst durch Vermittlung der Natur im Menschengeist bewußt werden, und Schopenhauer behauptet das Gleiche von seinem alogischen blinden Willen. Dabei zweifeln sie aber doch sämtlich nicht daran, dies Unbewußte selbst zum Inhalte des Bewußtseins machen und sich seiner im Zusammenfallen von Bewußtsein und Sein unmittelbar bemächtigen zu können.

Das Aufkommen des Begriffs des Unbewußten gab zumal in der Schule Schellings die Veranlassung dazu, sich von jetzt an mit besonderer Vorliebe der unbewußten Seite des Natur- und Menschenlebens, der sog. Nachtseite des Daseins, zuzuwenden und den ungewöhnlichen, regelwidrigen und krankhaften Zuständen der Seele seine Aufmerksamkeit zu widmen. Im Zusammenhange hiermit wandte der Dresdener Arzt Carl Gustav Carus das neue Prinzip des Unbewußten alsdann auch auf die gewöhnlichen Vorgänge des Seelenlebens an und führte es damit in die Psychologie ein, nachdem es vorher eine Rolle hauptsächlich nur in der Metaphysik und organischen Naturphilosophie gespielt hatte. „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt im Gebiete des Unbewußten": dies als der erste eingesehen zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst von Carus. Er ist hierdurch der Begründer der Psychologie des Unbewußten im neunzehnten Jahrhundert geworden. Und wenn man jüngst wieder auf ihn zurückgegriffen hat und seine Hauptwerke von neuem der Öffentlichkeit wieder zugänglich zu machen bestrebt ist, so eben wegen dieser seiner grundsätzlichen Stellung zum Unbewußten. Psychologen, wie Fortlage, Immanuel Hermann Fichte und Ulrici, schritten nur immer entschiedener auf dem von ihm gewiesenen Wege fort. Schon hatte man sich von der bisherigen Ansicht eines stufenweise Hervorgehens des Bewußten aus dem Unbewußten, die auch Carus noch vertreten hatte, freigemacht und

die wesentliche Verschiedenheit des Bewußtseins vom Unbewußten erkannt, auf Grund welcher es unmöglich ist, das eine aus dem anderen nur einfach logisch abzuleiten. Schon schien man im Begriffe zu sein, den vollständigen Bruch mit der Philosophie des Bewußten zu vollziehen. Da trat ein Ereignis ein, das dieser ganzen verheißungsvollen Entwicklung ein jähes Ende bereitete und jener Philosophie noch einmal die Vorherrschaft im Zeitgeist sicherte.

Im Jahre 1869 erschien Eduard v. Hartmanns „Philosophie des Unbewußten". Sie rückte diesen Begriff in den Mittelpunkt eines philosophischen Systems, faßte alles zusammen, was über das Unbewußte bisher ausgemacht war, und entwickelte die Folgerungen, die sich aus der Annahme der grundsätzlichen Bedeutung jenes Begriffs für die gesamte Weltanschauung ergaben. Die bisherigen Vertreter des Unbewußten waren Theisten und Unsterblichkeitsgläubige gewesen. Sie hatten bei aller Anerkennung eines unbewußten Seelenlebens an der Substantialität der Einzelseele und der Annahme eines selbstbewußten und persönlichen Gottes festgehalten. Die „Philosophie des Unbewußten" legte dar, daß beide Annahmen mit der Voraussetzung des Unbewußten unvereinbar seien. Das mußte ihr notwendigerweise die Gegnerschaft aller gläubigen Philosophen zuziehen. Auf der andern Seite fühlten aber auch die Atheisten sich dadurch abgestoßen, daß der Philosoph des Unbewußten mit diesem Begriff der von ihnen verworfenen Gottesvorstellung einen neuen Halt zu geben schien, während die Materialisten an der idealistischen Einstellung Hartmanns Anstoß nahmen, die ihn mit den spekulativen Philosophen der ersten Hälfte des Jahrhunderts verknüpfte, und die Naturforscher, die sich damals im Vollbesitze der Gunst des Zeitalters befanden, sich tödlich durch die Art verletzt fühlten, wie der Begriff des Unbewußten die von ihnen bekämpfte teleologische Naturauffassung wieder heraufzuführen suchte und die Alleingültigkeit der mechanistischen Weltanschauung in Frage stellte. Vor allem aber wandte sich der auf den Kathedern herrschende erkenntnistheoretische Idealismus gegen das Prinzip des Unbewußten. Er glaubte, soeben unter dem Feldgeschrei „Zurück zu Kant!" die Gleichsetzung des Seins mit dem Bewußtsein neu begründet und damit der von aller bisherigen Philosophie so sehnlich erstrebten zweifellos gewissen Wirklichkeitserkenntnis die Alleinherrschaft gesichert zu haben; und nun sollte die zugestandenermaßen nur als Hypothese, als Vermutung aufzufassende Annahme eines unbewußten Seins seinen Standpunkt über den Haufen werfen, sollte ein Außenstehender, ein „Dilettant", wie man Hartmann zu nennen beliebte, die akademischen Vertreter des philosophischen Denkens Lügen strafen?

Es war die Zeit, wo die Metaphysik infolge des Zusammenbruchs der großen nachkantischen Systeme und der Vorherrschaft der exakten Natur-

wissenschaften der allgemeinen Verachtung verfallen war, wo es schlechthin für unwissenschaftlich angesehen wurde, sich metaphysischen Gedankengängen hinzugeben und der Widerspruch gegen den vergötterten Kant und seinen erkenntnistheoretischen Idealismus, seine Gleichsetzung des Seins mit dem Bewußtsein, geradezu wie eine Heiligtumsverletzung erschien. Und nun sollte das Sein als solches unbewußt, die Seele nicht, wie es seit Descartes und Kant für selbstverständlich angesehen wurde, das Bewußtsein, sollte ein metaphysisches Unbewußtes das letzte Wort der philosophischen Erkenntnis bilden? Wie Ein Mann erhob sich alles, was auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machte, gegen den Philosophen des Unbewußten. Naturforscher, Theologen, Philosophen, alle tonangebenden Männer der Wissenschaft, Dogmatiker wie Skeptiker, machten gegen das Prinzip des Unbewußten Front. Nicht lange, so war es der einmütigen Verachtung des gesamten Zeitgeistes verfallen, und die Philosophie des Bewußten erschimmerte wieder in dem alten Glanz und sonnte sich unangefochten in den Ruhmesstrahlen, die besonders von dem Namen Kants her auf ihr Dasein fielen.

Nicht, als ob man den Begriff eines Unbewußten ganz und gar verworfen hätte! Daß das Bewußtsein nichts Letztes und Ursprüngliches sei, das behauptete ja auch der naturwissenschaftliche Materialismus. Nur sollte es nach seiner Ansicht nicht, wie die bisherigen Anwälte jenes Begriffes angenommen hatten, ein unbewußt Seelisches sein, was den Grund des Bewußtseins bilden sollte, sondern ein Materielles, der Mechanismus der Atome und Moleküle, der im Gehirn der höheren Lebewesen die Erscheinung des Bewußtseins hervorruft. Sein ist nicht Bewußtsein, sondern materielles Sein. Aber die Materie bringt sich zum Bewußtsein, indem sie im Gehirn einen Mechanismus erzeugt, der als Nebenerscheinung der Bewegung das Bewußtsein sozusagen von sich absetzt. Die völlige Unhaltbarkeit dieser Ansicht dürfte heute wenigstens in wissenschaftlichen Kreisen so gut wie allgemein zugestanden sein. Materie und Bewußtsein gehören zwei ganz verschiedenen Seinsgebieten an; von der im Raume sich abspielenden Bewegung der Atome und Moleküle führt keine Brücke zur reinen Innerlichkeit des Bewußtseins hinüber. Alle noch so scharfsinnigen Versuche, das Bewußt-Sein aus dem Da-Sein der Materie abzuleiten, haben sich als verfehlt erwiesen und werden dies immer tun, weil sie Unvereinbares in einen Wirkungszusammenhang miteinander zu bringen suchen. Das körperliche (physiologische) Unbewußte der Naturwissenschaft kann nicht der erzeugende Grund des Bewußtseins sein, mit welchem es die Psychologie, die Wissenschaft von der Seele, zu tun hat. Nur soviel kann man, ja, muß man den Materialisten zugestehen: Bewußtsein kann ohne materielle Bewegung nicht zustandekommen. Es „haftet" irgendwie an der

Materie, ist durch sie zwar nicht verursacht, aber doch bedingt, so wie die Töne an dem Instrumente haften, durch dessen Anschlagen sie bedingt sind. Kein Bewußtsein ohne materielle Unterlage! Kein Bewußtseinsinhalt und keine Veränderung dieses Inhalts ohne eine entsprechende Veränderung in demjenigen, was seine materielle körperliche Voraussetzung bildet!

Mit dieser Einsicht, wie sie durch die naturwissenschaftliche Betrachtung des Seelenlebens seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zur Gewißheit erhoben wurde, war ein mächtiger Schritt vorwärts in der Erkenntnis des Wesens der Seele gemacht, nachdem die materielle Bedingtheit des Bewußtseins bis dahin von philosophischer Seite noch so gut wie keinerlei Berücksichtigung gefunden hatte. Das körperliche Unbewußte, d. h. der materielle Organismus, genauer das Gehirn, ist der Ort der ruhenden molekularen Anlagen zu bestimmten Leistungen eines Individuums, wie sie bei den Reflexbewegungen, der Naturheilkraft, dem organischen Bilden, den Instinkten, Gewohnheiten und Fertigkeiten des Individuums, in der Ausführung einer Bewegung usw. einen bestimmenden Einfluß ausüben. In ihm sind die Gedächtniseindrücke in der Form von sog. Spuren oder Lagerungszuständen der Atome oder Moleküle niedergelegt, und sie begründen damit zugleich dasjenige, was man den Charakter jenes Individuums, die Gesamtheit der gattungsmäßigen und individuellen Arten der Beantwortung von bestimmten Reizen oder Motiven, nennt. In dieser Beziehung stimmte die „Philosophie des Unbewußten" vollkommen mit dem Materialismus und der mechanistischen Weltanschauung überein. Aber nun hatte Hartmann den Stiel zugleich umgedreht und die Behauptung aufgestellt, daß, wie es kein Bewußtsein ohne Materie gibt, es auch keine materielle Bewegung ohne Bewußtsein geben könne. Dagegen aber lehnte sich der gesamte Zeitgeist wie gegen eine unerhörte Zumutung an seine wissenschaftliche Denkweise auf.

Und doch sollte es nicht so schwer sein, einzusehen, daß ohne diese Annahme der Materialismus am Ende doch das letzte Wort behält und die alsdann unumgängliche Behauptung der Entstehung des Bewußtseins aus materiellen Bewegungszuständen die Psychologie zu einem bloßen unselbständigen Anhängsel der Naturwissenschaft herabdrückt. Denn wenn nicht jede materielle Bewegung schon als solche mit einem entsprechenden Bewußtsein verknüpft ist, wie will man sich alsdann die Entstehung des Bewußtseins im Gehirn der Lebewesen erklären? Wenn es kein Molekular- und Atombewußtsein gibt, wie kann es dann ein Bewußtsein der aus ihnen aufgebauten Organismen geben? Wenn es bloß die verwickelte Beschaffenheit der Vorgänge im Gehirn der Lebewesen sein

soll, was ihr Bewußtsein zustandebringt, so ist die Ansicht des Materialismus unvermeidlich, daß Materie unter gewissen Umständen doch imstande ist, Bewußtsein ursächlicherweise zu erzeugen. Selbst ein so vorsichtiger Forscher wie Wundt hat sich der Annahme nicht entziehen können, daß die Lebenserscheinungen der niedersten Organismen, der Urtierchen, Protozoen oder Amöben, nicht bloß körperlich oder bloß seelisch sein könnten, sondern sowohl das eine wie das andere sein müßten, weil andernfalls das Bewußtsein plötzlich, bei einer bestimmten Art der Bewegung, wie ein Deus ex machina, in die Erscheinung treten würde, was vom körperlichen Standpunkt aus als eine „Katastrophe", vom seelischen aus als „Wunder" angesehen werden müßte. Schon Spinoza und Leibniz haben die Verhältnismäßigkeit (Relativität) des Individualitätsbegriffes erkannt, die Haeckel alsdann naturwissenschaftlich näher begründet hat. Der Organismus stellt einen Stufenbau von Individuen dar, von denen jeweils die niederen in die höheren gleichsam eingeschachtelt sind, die Atome in die Moleküle, die Moleküle in die Plasmateilchen, diese in die Zellen, Zellgruppen usw., und deren Leitung unterstehen, wobei das höchste Zentrum, das Gehirn, die einheitliche Gesamtheit der in ihm enthaltenen Individuen von verschiedener Stufe bildet. Was hindert uns aber alsdann an der Annahme, daß dem äußeren materiellen Stufenbau der Individuen auch ein ebensolcher innerer Stufenbau von Bewußtseinsindividuen entspricht, und damit auch den untergeordneten Zentren jenes Stufenbaus ein eigenes Bewußtsein zuzuschreiben?

Man wirft ein, daß dies unerweislich sei und die Erfahrung uns zu einer solchen Annahme keine Handhabe biete. Und es ist wahr: „unser" Bewußtsein, das besinnliche, überlegende, abstrahierende und Begriffe bildende Bewußtsein, worauf sich unsere „Persönlichkeit" gründet, ist an das Dasein und die Beschaffenheit des sog. großen Gehirns, die graue Rindenschicht der Großhirnhälften gebunden. Aber hat nicht die physiologische Untersuchung gezeigt, daß es außer dem Großhirnbewußtsein auch ein Bewußtsein tieferer Teile des Gehirns, der sog. Sinneszentren, gibt, in welchen unsere Empfindungen zustandekommen, um von hier aus zum großen Gehirn geleitet zu werden, wie dies die Versuche mit enthirnten Tieren und die Existenz solcher Lebewesen beweisen, die überhaupt noch kein großes Gehirn besitzen? Solche haben ein Gedächtnis, antworten auf die entsprechenden Reize mit Sinneswahrnehmungen und Willensäußerungen und benehmen sich für die oberflächliche Betrachtung ganz so, als ob sie keinerlei Einbuße an ihrer seelischen Tätigkeit erlitten hätten, stützen sich also dabei auf ein Bewußtsein tieferer Gehirnteile. Die berühmten Tierversuche von Flourens, Voit und anderen haben die Tatsache außer Zweifel gestellt, daß wir auch dem Kleinhirn

und dem Rückenmark ein eigenes Bewußtsein zuerteilen müssen, wie denn der Physiologe Pflüger geradezu von einer „Rückenmarksseele“ gesprochen hat; sie haben gezeigt, daß auch nach Entfernung des gesamten Gehirns die seelischen Äußerungen bei Fröschen, Hühnern, Tauben usw. nicht aufhören, die bei niederen Tieren an den Ganglien, Gangliengruppen und verwandten Gebilden haften: man denke an die Kriechtiere, an Regenwürmer, deren Hälften, auch getrennt, noch weiterleben. Und steigen wir nun im Vergleich der Organe eines höheren Lebewesens mit den entsprechenden Arten der Tierreihe bis zu den einzelligen hinab, so finden wir uns auch hier zur Annahme eines Bewußtseins jener Organe genötigt, da nicht einzusehen ist, warum, wenn wir den Amöben ein Bewußtsein zuschreiben müssen, wir bei der Gleichheit ihrer protoplasmatischen Substanz und ihres organischen Gefüges den Zellen, Zellgruppen, Nerven, Muskeln, Häuten usw. das Bewußtsein der in ihnen sich abspielenden materiellen Vorgänge sollten abzusprechen haben. Ja, die Überlegung nötigt uns, wie gesagt, dazu, auch noch über das Bewußtsein der Zellen hinauszugehen und ein Bewußtsein ihrer Moleküle und letzten Endes der Atome, als der Urbestandteile alles materiellen Daseins, anzunehmen. Der Traum spielt sich in anderen, tieferen Teilen des Gehirnes ab als unser gewöhnliches waches Leben. Die Hypnose und der Somnambulismus eröffnen uns einen Einblick in das Innenleben von Schichten unseres Gehirns, die uns für gewöhnlich ganz und gar verschlossen bleiben, wie denn auch die sog. okkulten Erscheinungen und die Leistungen der Medien, wenn überhaupt, sich nur aus dem Bewußtsein solcher von der Großhirnrinde so weit entfernt liegender Gehirnteile erklären lassen, daß einer, der nur das Großhirnbewußtsein anerkennt, genötigt ist, ihre Tatsächlichkeit ganz und gar zu leugnen.

Die Welt des Bewußtseins reicht also in der Tat weiter als diejenige „unseres“ Bewußtseins; sie reicht genau soweit, wie die Welt der materiellen Bewegungszustände. „Unser“, das Großhirnbewußtsein, ist zwar das höchste, aber nicht das einzige Bewußtsein in unserem Organismus. Es gibt ein unbewußtes, d. h. für das Großhirnbewußtsein unbewußtes Bewußtsein, ein in bezug auf das letztere, d. h. bezugsweise (relativ) Unbewußtes, und dieses umfaßt genauer die Gesamtheit aller derjenigen Bewußtseine, die nicht an die materielle Unterlage des großen Gehirns, sondern tieferer Gehirnteile und sonstiger Bestandstücke des Organismus gebunden sind. Das Großhirnbewußtsein stützt sich auf die es begründenden Bewußtseine seiner einzelnen Bestandteile, die in ihm zur Einheit zusammengefaßt sind; aber es weiß für gewöhnlich nichts von jenen, und Vorgänge, die an ihrer Stelle, z. B. im Kleinhirn oder im Rückenmark bewußt sind, brauchen es

darum nicht auch zugleich für das Bewußtsein des großen Gehirns zu sein. Es hängt von der Stärke des bezüglichen Reizes und der Güte der nervösen Leitung ab, ob ein Vorgang, der in tieferen Teilen des Organismus, in untergeordneten Gehirnschichten, Rückenmarksteilen, Ganglienknoten, Nervenzellen usw., innerhalb und außerhalb des Gehirns ein sog. Unterbewußtsein auslöst, dies auch zugleich im Oberbewußtsein, demjenigen des Großhirns, tut; und Inhalte, die dem Zentralbewußtsein schon wieder entschwunden sind, aber doch nicht so, daß sie schon unter die Schwelle der niederen Individualbewußtseine hinabgesunken sind, können in solchen noch eine Zeitlang nachklingen, und zwar um so länger, in je tiefere Stufen man innerhalb des Organismus hinabsteigt. Aber auch ruhende Gedächtnisspuren, bestehend in gewissen Lagerungsverhältnissen der Atome und Moleküle tieferer Gehirnschichten, können durch Reize, die unter der Schwelle des Zentralbewußtseins, aber über derjenigen eines niederen Individualbewußtseins liegen, zeitweilig in Erinnerungen umgesetzt werden, die zwar dem Zentralbewußtsein unbewußt bleiben, aber in tieferen Individualitätsstufen bewußt verständige Handlungen auslösen, wie im Traum und Somnambulismus. Kurz, der Begriff des Seelischen erweist sich als ein viel weiterer als derjenige des Selbstbewußtseins oder Ich: ist doch dieses gar nichts anderes als die einheitliche vorstellungs- oder gefühlsmäßige Ineinsfassung der Inhalte der jeweilig höchsten Bewußtseinsstufe, im Traume mithin ein anderes als im Wachen und daher auch nichts weniger als das tätige Subjekt oder der Erzeuger des Bewußtseinsinhalts, wie dies der sog. Spiritualismus im Hinblick auf Descartes behauptet.

Es gibt hiernach nicht bloß ein körperliches, sondern auch ein seelisches Unbewußtes. Aber beide sind zunächst nur ein mit Unrecht so genanntes Unbewußtes, das erstere, weil es überhaupt nichts Seelisches ist, das letztere, weil es unbewußt nur in bezug auf das nächsthöhere Bewußtsein, an sich jedoch etwas Bewußtes ist. Wir sind demnach mit unserem Bemühen, das Bewußte aus dem Unbewußten zu erklären, mit dem bezugsweise Unbewußten so wenig über das Bewußtsein selbst hinausgekommen, wie mit dem Leibnizschen Unbewußten, dem schwach oder minder Bewußten, das, wenn wir es genauer betrachten, mit dem bezugsweise Unbewußten zusammenfällt.

Das schöpferische Prinzip des Unbewußten kann selbst nicht wieder Bewußtsein, es muß unbewußt, und zwar eine unbewußte seelische Tätigkeit sein, nachdem das körperliche Unbewußte sich als unfähig herausgestellt hat, ein Bewußtsein aus sich hervorzubringen. Das Bewußtsein ist zwar etwas Seelisches, aber keine Tätigkeit; eine

Bewußtseins„tätigkeit" gibt es nicht. Es ist auch nichts Selbständiges, keine Substanz (Descartes), kein Sein an sich, sondern der bloße Zustand eines solchen, gebunden an die Bewegungsvorgänge seiner materiellen Unterlage oder des körperlichen Unbewußten und darum an sich selbst ganz untätig, leidentlich und unschöpferisch. Bewußt=Sein ist Gefühls= oder Empfindungs=Sein: der Zustand, wo die Seele etwas in sich findet, was sie nicht unmittelbar selbst gesetzt hat, sondern was ihr wider ihre ursprüngliche Natur durch die Einwirkung der Reize von außen her aufgedrängt wird. Es entspricht durchaus nur dem Bewegungszustande, den die zu ihm gehörige Materie durch jene Einwirkungen erleidet. Folglich muß die das Bewußtsein erzeugende seelische Tätigkeit etwas anderes als Bewußt=Sein, eine schlechthin (absolut) unbewußte seelische Tätigkeit sein, die das Bewußtsein auf Grund oder bei Gelegenheit der materiellen Bewegung eines entsprechenden Organs hervorbringt. Nur eine in jedem Sinne unbewußte Tätigkeit kann seelische Tätigkeit, nur die Tätigkeit kann ein schlechthin Unbewußtes, nur eine seelische Tätigkeit kann der schöpferische Grund des Bewußtseins sein. Kein Bewußtsein ohne Bewegung entsprechender Materie! Keine in Bewegung befindliche Materie ohne ein entsprechendes Bewußtsein! Aber auch kein Bewußt=Sein ohne seelische Tätigkeit, die als solche schlechthin unbewußt ist. Entspricht das körperliche Unbewußte dem Instrumente, das gespielt wird, das Bewußtsein dem Musikstück, das hierdurch hervorgebracht wird, so läßt sich die unbewußte seelische Tätigkeit oder das schlechthin Unbewußte dem Spieler vergleichen, der das Instrument in eben diese Bewegung setzt und dadurch das Musikstück erklingen läßt.

Daß es ein bezugsweise Unbewußtes, ein Bewußtsein niederer Individualitätsstufen in den Organismen gibt, dieser Einsicht konnten sich auch die Gegner Hartmanns auf die Dauer nicht entziehen. Sie sprach zu deutlich aus den Tierversuchen und den Überlegungen der vergleichenden Anatomie, Physiologie, Entwicklungslehre und Psychologie. Auch schien sie immerhin noch im Einklang zu stehen mit den Forderungen der Bewußtseinsphilosophie. So findet sie sich auch bei anderen Philosophen, z. B. bei Fechner, Wundt und Paulsen. Daß es jedoch ein schlechthin Unbewußtes geben sollte, eine seelische Tätigkeit, die mit Bewußtsein überhaupt nichts zu tun hat, sondern von diesem artlich verschieden ist, davon wollte die gesamte Philosophie zu Lebzeiten Hartmanns nichts wissen und ließ ihn die Aufstellung jenes Begriffs mit der Verfemung des Prinzips des Unbewußten und der gänzlichen Nichtbeachtung seiner philosophischen Leistungen büßen. Kein Wunder! denn wenn das bezugsweise Unbewußte doch immerhin noch

zur Psychologie gehörte und innerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung zu liegen schien, so war das schlechthin Unbewußte ein offenbar metaphysischer Begriff, zu dem man nur durch Schlüsse von der Erfahrung aus gelangen konnte; und die Metaphysik war in Acht und Bann getan und sollte nun einmal keine Wissenschaft sein. Daß aber die Psychologie eine reine Erfahrungswissenschaft sei, die, wie sie von der Erfahrung ausgeht, auch die Grenzen der Erfahrung nicht überschreiten dürfe, das galt jener Zeit als ein unumstößlicher und selbstverständlicher Grundsatz ihres Denkens.

Nun steht aber soviel fest: wenn es kein schlechthin Unbewußtes gibt, so ist der tatsächliche Inhalt unseres Bewußtseins vollständig unerklärlich. Bewußt-Sein ist, wie gesagt, Gefühls- oder Empfindungs-Sein. Es haftet an der Bewegung materieller Urbestandteile. Es teilt damit von Haus aus deren Vielheit, Ordnungslosigkeit und Zersplittertheit. Wie aber will man aus einer Vielheit für sich selbständiger, ursprünglicher Bewußtseinsinhalte, aus getrennten Urgefühlen und Empfindungen unser einheitlich gegliedertes und geordnetes Bewußtsein verstehen? Sein heißt soviel wie: in Beziehung stehen; das gilt vom Bewußt-Sein nicht weniger als vom Da-Sein. Wie aber kommen die Beziehungen, kommen die Zusammenhänge und Unterschiede, kommt das Vergleichen, Trennen und Verbinden nach bestimmten Gesichtspunkten, kommen die von Kant sog. Verstandesformen oder Kategorien in den Inhalt unseres Bewußtseins hinein, wenn dieses doch nichts anderes sein soll als der subjektive Widerschein des Wirrwarrs der Atombewegung in Gehirn und Nerven? Gefühle und Empfindungen sind an sich selbst irrational oder alogisch, entsprechend dem irrationalen Charakter der materiellen Vorgänge im zugehörigen Organismus. Woher aber alsdann die Logik und der Sinn, die sich in allem Inhalt eines höheren Bewußtseins finden und die doch unmöglich aus dem äußerlichen Wirbeltanz der Atome ins Bewußtsein herübergeflossen sein können? Ein zufälliger äußerlicher Anstoß kann ein Musikinstrument zum Tönen bringen, aber keine Beethovensche Sonate auf ihm zustandebringen. Wenn es keine unbewußt seelische Tätigkeit gibt, so ist alle sog. seelische Tätigkeit, das Wollen, bloß eine unselbständige Spiegelung der alsdann allein wirklichen materiellen Bewegungszustände. Mit dieser Annahme aber sinkt die Psychologie, wie gesagt, zu einem Anhängsel der Physiologie herab, und alle Seelenwissenschaft ist in Wahrheit bloß eine Wissenschaft von den Bewegungsvorgängen in Gehirn und Nerven.

Die schlechthin unbewußte seelische Tätigkeit, die uns niemals als solche unmittelbar zum Bewußtsein kommen kann, sondern die wir nur mittelbar aus den Bewußtseinsvorgängen erschließen können, muß Denken sein, weil alles Beziehen Denken ist und eben sie es sein soll,

wodurch alle Beziehungen und Denkverknüpfungen erst in den Inhalt des Bewußtseins, die Welt der Gefühle und Empfindungen, hineinkommen. Allein ihre Vorstellungen, in denen sie denkt, sind nicht bewußter Art, also keine Empfindungen, raumzeitlich bestimmte Anschauungen, Wahrnehmungen, Begriffe usw., weil alle diese durch die Anwendung ihrer beziehentlichen Tätigkeit auf Gefühle und Empfindungen, das Bewußt=Sein, ja erst zustandekommen sollen. Die unbewußte Vorstellung ist daher auch nicht sinnlich, von außen bestimmt, sondern unsinnlich oder übersinnlich; nicht abstrakt und allgemein, wie der Begriff im sog. bewußten Denken, sondern konkret, in sich und durch sich selbst bestimmt; nicht allgemein, sondern einzeln; nicht leidentlich, bloße Antwort auf einen äußeren Reiz, aufnehmend, keine bloße Erneuerung von vorhandenen Gedächtniseindrücken, sondern selbsttätig, schöpferisch, ursprünglich; nicht Abspiegelung einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern ideale Vorwegnahme einer erst zu setzenden Wirklichkeit und pflegt in diesem Sinne auch als Idee bezeichnet zu werden. Das in solchen Ideen sich vollziehende unbewußte Denken ist daher auch nicht diskursiv: es zerrt seinen Inhalt nicht zeitlich auseinander, ist kein Denken, das vom Einzelnen zum Einzelnen sich hintastet, sondern es ist intuitiv, anschaulich, intellektuelle oder geistige Anschauung, indem es alles Einzelne gleichsam in eins zusammenschaut, und nur dadurch ist es imstande, die Einzelgefühle und Empfindungen der tieferen Bewußtseinsstufen durch die Anwendung seiner logischen Formen auf sie in eins zu fassen, zu verknüpfen, sie logisch gleichsam zu durchseelen und Gefühle in höhere Inhalte des Bewußtseins, in Anschauungen, Wahrnehmungen, Begriffe usw. umzuformen, diese selbst wieder zueinander in Beziehung zu setzen, zu urteilen und zu schließen, und so das Denken im gewöhnlichen bewußten Sinne des Wortes zu ermöglichen.

Dazu wäre es aber gar nicht imstande ohne ein Wollen, das seinen Inhalt, die absolut unbewußte Vorstellung oder Idee, verwirklicht und damit erst den Tätigkeitscharakter des Logischen begründet, das an sich unzeitlich oder ewig ist. Alle seelische Tätigkeit also ist ein Wollen, und zwar ein solches, das eine schlechthin unbewußte Vorstellung als seinen Inhalt setzt. Kants Lehre von den unbewußten logischen Geistestätigkeiten oder Kategorien, die allem Bewußtsein vorangehen und dieses erst zustandebringen, Schellings und Hegels Ansicht von der unbewußten Idee, die den Weltinhalt bestimmt, um durch die Vermittlung der Natur zum Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen, sind mithin ebenso berechtigt, wie Schopenhauers Auffassung des Unbewußten, das, auf naturwissenschaftlichem Wege erschlossen oder von außen angesehen, als Kraft erscheint, auf psychologischem hingegen oder von innen betrachtet, sich als Wille darstellt. Die unbewußte seelische

Tätigkeit ist Wille ihrer Form, aber Vorstellung, Idee ihrem Inhalte nach: beide sind bei ihr in eins verschmolzen, wie die Bewegung und die Richtung der Bewegung, und so wenig es ein Wollen gibt, das nicht etwas, d. h. eine bestimmte Vorstellung, will, so wenig gibt es eine Vorstellung, die nicht erst als Inhalt eines Wollens wirksam oder wirklich würde.

In der Tat zeigt die genauere psychologische Betrachtung, daß dasjenige, was wir Denken nennen, als Denken, als Tätigkeit genau so unbewußt ist, wie das Wollen. Oder was finden wir in uns vor, wenn wir denken? Vorstellungen, die einander folgen, die uns „einfallen", aber auf deren Erzeugung wir unmittelbar keinerlei Einfluß haben. Unser sog. bewußtes Denken ist ein „Reflektieren", gleichsam ein Zurückstrahlen der schöpferischen unbewußten Denktätigkeit am Spiegel unseres Gehirnmechanismus. Es ist an das Gehirn gebunden, durch die Zufälligkeit seiner natürlichen Äußerlichkeit und mechanischen Gesetzmäßigkeit gefärbt. Seine Vorstellungen, die es selbsttätig zu erzeugen meint, sind nur der untätige Widerschein des unbewußten Denkens, die Fußstapfen, wie v. Hartmann sich ausdrückt, die das allein schöpferische unbewußte Denken setzt, während das Schreiten dieses Denkens selbst als solches unbewußt ist. Alle Mängel, seine Unsicherheit, Ungenauigkeit, Abstraktheit, alles Schwanken, Zaudern, Zweifeln, Überlegen usw. ist lediglich durch seine Gebundenheit an den materiellen Organismus bedingt, wohingegen das eigentlich unbewußte Denken mühelos und gleichsam zeitlos, die ihm durch die materiellen Vorgänge gelieferten Gefühle und Empfindungen zu höheren Gebilden zusammenfaßt, damit den Denkvorgang begründet und ihn jeweils seinem bestimmten Ziel entgegenleitet.

Und dasselbe wie vom Denken gilt nun auch vom Wollen. Auch dieses ist unmittelbar unbewußt und kann nur mittelbar aus seiner Ursache, dem Motiv, aus den es begleitenden und nachfolgenden Empfindungen und Gefühlen, aus seiner Wirkung, der Tat, sowie aus dem Bewußtsein der Vorstellung erschlossen werden, die das Ziel oder den Inhalt des Wollens bildet. Wir sprechen zwar von einem bewußten Wollen, und Schopenhauer hat gemeint, sich des Wollens ebenso unmittelbar als des „Dinges an sich" bewußt werden zu können, wie Kant, Schelling und Hegel dies von der unbewußten Vorstellung oder Idee behauptet haben. In Wahrheit sind wir uns auch unseres Wollens eben nur „bewußt", und darin liegt schon ausgesprochen, daß wir auch von ihm nur eine empfindungsmäßig bestimmte, d. h. untätige, Vorstellung besitzen. Bewußt heißt ein Wollen nur, dessen Ziel eine bewußte Vorstellung ist, während es selbst als solches schlechthin unbewußt ist, genau wie wir dies auch von unserem Denken gesehen haben.

So gibt es gar keinen Bewußtseinsinhalt, an dessen Zustandekommen nicht jeweils alle drei verschiedenen Arten des Unbewußten, das körperliche Unbewußte (unser Leib), das bezugsweise Unbewußte, das Bewußtsein der entsprechenden tieferen Individualitätsstufen, und die schlechthin unbewußte seelische Tätigkeit gleichmäßig beteiligt wären. Das körperliche Unbewußte bildet die unumgängliche Bedingung des Bewußtseins, das in der Gestalt des Gefühls und der Empfindung an den materiellen Bewegungsvorgängen des Organismus zustandekommt. Das bezugsweise Unbewußte liefert den Stoff für die beziehende und ineinsfassende logische Tätigkeit des schlechthin Unbewußten, den Gegenstand, worauf sich diese richtet, und ohne welchen sie keine Veranlassung hätte, ins Spiel zu treten. Die schlechthin unbewußte seelische Tätigkeit aber ist erst das eigentlich schöpferische Prinzip, das aus für sich selbständigen Gefühlen und Empfindungen tieferer Individualitätsstufen den Inhalt der höheren Stufen aufbaut, durch Anwendung ihrer logischen Formen auf den Bewußtseinsstoff den letzteren ordnet und die Erfahrung als Gegenstand des Bewußtseins zustandebringt, durch zielstrebige Bearbeitung der Erfahrung den gegebenen Bewußtseinsinhalt über sich selbst hinausführt und damit erst den Fortschritt der Erkenntnis ermöglicht.

Durch unsere bisherigen Darlegungen bestätigt es sich in der Tat, daß nichts verkehrter sein kann, als mit der herrschenden Bewußtseinsphilosophie Bewußtsein und Seele nur einfach einander gleichzusetzen. Das Bewußtsein ist nicht die Seele selbst, wie das Cogito ergo sum des Descartes dies annimmt, sondern ein bloßes für sich unselbständiges Erzeugnis, eine Erscheinung oder ein Zustand der Seele, etwas, das ihr durch Vermittlung des Leibes sozusagen von außen zugefügt, ihr zugefallen, für sie selbst jedoch eben deshalb „zufällig“ ist. Es ist insofern „später“ als die Seele in ihrer ursprünglichen Wesenheit, erstreckt sich genau so weit wie die verschiedenen Individualitätsstufen eines Organismus, in denen es durch die Einwirkung der Reize und den materiellen Zusammenhang mit der körperlichen Außenwelt angeregt ist, und bewegt sich sozusagen auf der bloßen Oberfläche der Seele. Diese selbst ist folglich auch nicht das Ich; denn das Ich ist nur ein abstrakter anderer Ausdruck für die jeweils gegebene einheitliche Form unseres Bewußtseins: es ist nur ein untätiges, gleichsam punktartiges Spiegelbild der Seele im obersten jeweiligen Bewußtseinszentrum. Die Seele als solche hingegen ist vorbewußt und unbewußt. So aber ist sie die Gesamtheit der unbewußten durch Ideen bestimmten Willensäußerungen, die sich auf den Leib einschließlich des Gehirns beziehen und den Bewußtseinsinhalt der verschiedenen Individualitätsstufen ebenso wie den Leib als Stufenbau der Individualitäten zustandebringen, erhalten, verändern und fortentwickeln.

Hiernach kann eine den Tatsachen wirklich gerecht werdende Seelenwissenschaft nur eine solche sein, die alle verschiedenen Arten des Unbewußten gleichmäßig ins Auge faßt und sie zur Erklärung des Bewußtseins, seiner Entstehung und Beschaffenheit verwendet, wie bei Hartmann, und wie ich dies selbst in meiner „Psychologie des Unbewußten" (1924) durch alle Teile durchzuführen versucht habe. Daß die heute am Ruder befindliche Bewußtseinspsychologie hiergegen noch immer ihre Augen verschließt und selbst da, wo sie wenigstens das bezugsweise Unbewußte anerkennt, von diesem doch so gut wie keinerlei Gebrauch macht, ist Schuld an dem herrschenden traurigen Zustande jener Wissenschaft, hat sie zu mühseliger Unfruchtbarkeit, zur „Selbstkastration aus lauter unsachlichen Rücksichten" (v. Hartmann) verdammt und hat ihr die nur zu begründete Geringschätzung aller am Problem der Seele beteiligten Kreise zugezogen.

So war es durchaus zu begrüßen, daß ein Sigmund Freud und seine Schüler den Begriff des Unbewußten vom naturwissenschaftlich-medizinischen Standpunkt wieder aufgriffen und ihn für Heilzwecke im Falle nervöser Erkrankungen fruchtbar zu machen suchten. Die sog. Psychoanalyse, d. h. Seelenzergliederung, stellt der bisherigen Oberflächenpsychologie, d. h. der Psychologie des Bewußten, eine von ihr sogenannte „Tiefenpsychologie" entgegen und macht sich anheischig, dem Bewußtsein verborgene Seelenvorgänge der wissenschaftlichen Beobachtung zu erschließen; und es braucht nur darauf hingewiesen zu werden, welche Bedeutung diese Psychologie für die heutige Heilkunde erlangt und wie sie geradezu zur Modeströmung der Gegenwart geworden ist, die in allen Kulturländern ihre überzeugten Anhänger und Vertreter hat. Was einem v. Hartmann durch den Ausbau eines der großartigsten philosophischen Systeme nicht gelungen ist, wofür ich selbst seit mehr als vierzig Jahren ohne Erfolg gekämpft habe: die Überwindung des herrschenden Vorurteils der Einerleiheit von Sein und Bewußtsein ist der Psychoanalyse in einem solchen Maße zuteil geworden, daß der Begriff des Unbewußten gegenwärtig sozusagen in aller Munde ist und die Annahme einer unbewußten Seelentiefe heute geradezu zum selbstverständlichen Zubehör einer nicht von der Kathederpsychologie der Universitäten angekränkelten Seelenwissenschaft gehört.

Leider wird man nicht behaupten können, daß die Psychoanalyse einen wesentlichen Fortschritt in der Erkenntnis des Unbewußten über die Hartmannschen Einsichten hinausgebracht hätte. Der Begriff des Unbewußten hat durch Freud und die ihm verwandten Forscher keine Klärung erfahren. Ja, die Psychoanalyse hat die in bezug auf jenen Begriff herrschende Verwirrung vielmehr nur gesteigert und so ungeheuerliche, tollkühne und verstiegene Folgerungen an ihn angeknüpft, daß

man es den Psychologen wahrlich nicht verdenken kann, wenn sie jetzt erst recht nichts vom Unbewußten wissen wollen.

Ich denke dabei nicht an Freuds sog. Sexualtheorie, an sein merkwürdiges Versessensein darauf, alle seelischen Störungen auf geschlechtliche Ursachen zurückzuführen, das besonders in seiner Deutung des Traumes oft nahezu ans Komische anstreift. Ich denke auch nicht an seine Lehre von der Verdrängung, nach welcher seelische Vorgänge, die sich im Bewußtsein abspielen, vom Ich wegen ihres peinlichen Inhalts ins Unbewußte zurückgedrängt werden sollen, um von hier aus sich störend bemerkbar zu machen, und verdrängte Wünsche oder Triebe sich eine „Ersatzbefriedigung" zu verschaffen suchen, die sich als seelische oder körperliche Hemmung äußert. Bekanntlich steht diese Ansicht bei Freud in engstem Zusammenhange mit seiner Ansicht von den sog. „Komplexen", Vorstellungszusammenhängen und Interessenkreisen eigentümlicher Art, die, als verdrängte, ins Bewußtsein zurückstreben, und von denen der sog. Ödipus- oder Vaterkomplex die größte Berühmtheit erlangt hat und eine nahezu herrschende Stellung im Unbewußten einnehmen soll. Hiernach soll der Sohn in die Mutter, die Tochter in den Vater verliebt, jedes der beiden von Eifersucht gegen den Vater bzw. die Mutter erfüllt sein und deren Tod herbeiwünschen, wenn auch ganz ohne ein Bewußtsein dieser Tatsache. Das Urteil hierüber mag den Ärzten überlassen bleiben, sowie auch die Entscheidung über Freuds Versuche, seine Ansicht über die verdrängten Inhalte in seiner Auffassung der Fehlleistungen (Versprechen, Vergessen, Verlegen) und der Traumsymbolik für die gewöhnliche Seelenwissenschaft fruchtbar zu machen, den Psychologen anheimgestellt sein mag, deren Meinung doch wohl keine andere wird sein können, als daß hier gewisse vielleicht gelegentlich vorkommende Einzelfälle in unglaublicher Überspannung zu einer allgemeinen Tatsache aufgebauscht sind. Jedenfalls dürfte dieser Teil der Freudschen Lehre alles andere als geeignet sein, der Psychoanalyse Anhänger aus wissenschaftlichen Kreisen zuzuführen.

Worauf es mir ankommt, ist die vollkommen willkürliche und durch nichts gerechtfertigte Deutung, die Freud und seinesgleichen dem Begriffe des Unbewußten geben und ihre mangelnde Unterscheidung der verschiedenen Arten jenes Begriffs. Obwohl sich vielleicht keiner unter ihnen mehr als Freud selbst um dessen genauere Bestimmung bemüht und in immer erneuten Anläufen das Wesen des Unbewußten festzustellen versucht hat, ist er doch bisher über dunkle Redewendungen und schwer verständliche Unterscheidungen, z. B. zwischen einem Vorbewußten und Unbewußten, nicht hinausgekommen, wie denn überhaupt seine ganze Art, sich auszudrücken, soweit es sich um rein psychologische Dinge handelt, in unklarem Halbdunkel, verzweifeltem Ringen mit dem Gegen-

stande und einem unerquicklichen Spielen mit neu geprägten Fachausdrücken stecken bleibt.

Freud lehnt die Annahme eines bezugsweise Unbewußten, eines Bewußtseins außerhalb des Großhirnbewußtseins in einem und demselben Organismus mit freilich vollkommen unzutreffenden Einwänden ab, sowie er auch das körperliche Unbewußte kaum irgendwie besonders berücksichtigt. Für ihn ist alles Unbewußte als solches etwas Seelisches, seelische Tätigkeit, aber freilich nichts Metaphysisches, sondern etwas Psychologisches; faßt er doch auch die verdrängten Komplexe als im Unbewußten fortwirkende Tätigkeiten auf. Nun ist aber der Begriff einer einmal im Bewußtsein vorhanden gewesenen unbewußten seelischen Tätigkeit ein Widerspruch in sich selbst. Denn erstens gibt es im Bewußtsein keine Tätigkeit: Bewußt-Sein ist Gefühls- oder Empfindungs-Sein. Und sodann können auf diesem Sein beruhende Vorstellungen nicht als seelische Tätigkeiten unbewußt sein, sondern gehören, wenn sie unbewußt geworden, aus dem Großhirnbewußtsein entschwunden sind, entweder als ruhende Gedächtniseindrücke dem körperlichen Unbewußten an, oder aber sie sind, als seelische Inhalte, dem bezugsweise Unbewußten, dem Bewußtsein tieferer Individualitätsstufen, zuzurechnen, wo sie alsdann nicht als Tätigkeiten, sondern bloß als zuständliche Vorstellungen weiterexistieren. Verdrängte Komplexe, die im Unbewußten wirken und ihr Dasein durch seelische und körperliche Störungen, durch Angstzustände Nervenanfälle, Lähmungen einzelner Organe usw. zu erkennen geben, können folglich nur durch materielle Zustände bestimmte Willensäußerungen in tieferen Stufen der organischen Individualität sein, die unbewußt nur nach ihrer Willensseite, dagegen bewußt in bezug auf den Vorstellungsinhalt des betreffenden Willens sind. Solche durch körperliche Zustände oder Lagerungsverhältnisse eines materiellen Organs bestimmte Willensäußerungen heißen im ruhenden Zustand „Triebe", und in diesem Sinne pflegen wir von einem Nahrungstrieb, Bewegungstrieb, Erwerbstrieb, Geschlechtstrieb, Wandertrieb usw. zu sprechen; dagegen heißen sie „Begehrungen", wenn der durch jene Anlagen mechanisch eingeschränkte und gleichsam gebundene Wille auf Grund eines Motivs in Tätigkeit übergeht, die in der betreffenden Individualitätsstufe enthaltenen Spannkräfte auslöst, zum wirklichen Wollen, dem Wollen im engeren Sinne wird und als Tat in die Erscheinung tritt. Bei alledem ist aber nur das Wollen unbewußt, und dies zwar in schlechthinigem Sinne. Die das Wollen bestimmende Vorstellung hingegen ist bewußt, wenigstens an ihrer Stelle. Als bewußte aber ist sie untätig, zuständlich, materiell bedingt, und es ist daher im höchsten Grade unzulässig, sie unter dem Namen eines verdrängten Komplexes der unbewußten seelischen Tätigkeit zuzurechnen. Freud huldigt mit seiner Anschauung

der Platonischen Theorie des Gedächtnisses, nach welcher bewußte Vorstellungen ins Unbewußte hinabsinken, unbewußt werden und als bewußte wieder zum Vorschein kommen können, jener bekannten „Taubenschlagstheorie", die aber mit der unmittelbaren Zusammengehörigkeit von Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt arbeitet, denn hiernach wird mit der Bewußtseinsform einer Vorstellung zugleich auch deren Inhalt aufgehoben. In Wahrheit ist also das Individuum in der Tat ein Triebwesen: unbewußte, durch materielle Anlagen gebundene und bestimmte Wollungen oder „Triebe" stehen hinter allen seelischen Äußerungen. Aber nur die monomanische Versessenheit einseitig gearteter Naturen kann alle Triebe auf den einen Geschlechtstrieb (Freud), oder auf den einen Geltungstrieb (Adler), den Willen zum Leben (Schopenhauer) oder zur Macht (Nietzsche) und ähnliches zurückführen wollen.

Neben dem von Freud sogenannten Unbewußten, den verdrängten Inhalten, nimmt der Psychoanalytiker Jung ein weiteres Unbewußtes, ein sog. „kollektives Unbewußtes" an, das nicht, wie jenes, rein persönlicher Art ist und bloß die Erlebnisse der Einzelexistenz umfaßt, sondern diejenigen des Geschlechtes, der Gattung in sich einschließt und, wie er sich ausdrückt, der „ererbten Hirnstruktur" entstammt. Darunter sind alle Motive und Bilder zu verstehen, die jederzeit und überall ohne besondere geschichtliche Überlieferung entstehen können, die Vorstellungen unserer eigenen Kindheit sowie derjenigen unseres, ja, des menschlichen Geschlechtes überhaupt, die Art, Symbole zu bilden, Mythen zu erdenken, die sich gleichmäßig bei allen Völkern wiederfinden, alles Hohe, Edle, Überlegene, Schöne, wodurch sich der Mensch von anderen organischen Wesen unterscheidet, aber auch alles Niedere, Häßliche, Dunkle, Untergeordnete, das ihn mit dem Tierreich verbindet, m. e. W. der Niederschlag der seelischen Äußerungen unserer Ahnenreihe, „die durch millionenfache Wiederholung aufgehäuften und zu Typen verdichteten Erfahrungen des organischen Daseins überhaupt."

Es ist klar, daß unter diesem „ererbten" Unbewußten nichts anderes zu verstehen sein kann als ein körperliches Unbewußtes, die ruhenden Lagerungszustände der Atome und Moleküle im Gehirn und Nerven, wie sie die materielle Unterlage des Gedächtnisses und der Erinnerung bilden und die Gesamtheit unserer Triebe und Charaktereigenschaften bedingen. Denn nur Materielles kann vererbt werden, nur der Körper der Ort der Gedächtnisvorstellungen sein, wohingegen sich mit der Annahme „seelischer Spuren", als Bestimmungen der seelischen Tätigkeit schlechterdings kein Sinn verbinden läßt. Es ist daher auch eine offenbare Verwechselung des körperlichen Unbewußten mit der schlechthin un=

bewußten in Ideen sich auswirkenden seelischen Tätigkeit, in bezug auf das kollektive Unbewußte von einem „Archetypus" im Gegensatze zum „Ektypus" unseres gemeinen Verstandes oder unseres bewußten Geistes zu sprechen, seinen Inhalt als eine Art „Urwissen", es selbst gleichsam als einen Strom urtümlicher Bilder oder Ideen aufzufassen, lauter Bestimmungen, die in schroffstem Widerspruche zu der Vorstellung einer „ererbten Hirnstruktur" und der im Organismus aufgehäuften Anlagen zu bestimmten materiellen Schwingungsformen stehen. Vollends ungerechtfertigt aber ist es, wenn Jung das kollektive Unbewußte für das schöpferische Prinzip unseres Bewußtseinsinhalts erklärt und damit in ganz materialistischer Weise das Höhere aus dem Niederen, das Geistige aus körperlichen Bewegungszuständen meint, ableiten zu können. Ein kollektives Unbewußtes gibt es in Wahrheit nur als Inbegriff materieller Gehirnanlagen. So aber ist es selbst nichts Schöpferisches, sondern bloßes Erzeugnis, die Bedingung für den bewußtseinsmäßigen Stoff der schlechthin unbewußten Tätigkeit. Diese aber ist als solche etwas Metaphysisches. Und wenn Jung den Begriff des Unbewußten für einen ausschließlich psychologischen ansieht und die Annahme seiner metaphysischen Bedeutung ausdrücklich abweist, so offenbar nur, weil er, als Naturforscher und Arzt, noch mitten im Vorurteil gegen die Metaphysik darinsteckt und sich die Unterschiede im Begriffe des Unbewußten nicht klargemacht hat. Das aber ist wiederum nur der Fall, weil er so wenig, wie die übrigen Psychoanalytiker, sich mit der Philosophie des „Unbewußten" auseinandergesetzt hat, wie man denn in sämtlichen Kundgebungen der Psychoanalytiker einen Hartmann kaum irgendwo auch nur dem Namen nach erwähnt finden wird, und wenn, dann meist in einer Weise, die man zu diskret erscheinen läßt, daß man von dessen Ansicht kaum irgendwelche klare Vorstellung besitzt.

So rächt sich an der Psychoanalyse das Übersehen Hartmanns und die fast gänzliche Nichtbeachtung, durch welche die akademischen Kreise diesem Denker seine gegensätzliche Stellung gegen die herrschende Philosophie bisher haben entgelten lassen. Sie hätte, nachdem die Philosophie des Bewußten seit Descartes alle Möglichkeiten ihrer Entwicklung erschöpft hat, zu einem vollständigen Umschwung in der gesamten philosophischen Denkweise führen können. Statt dessen ist sie bisher in psychologischer Beziehung über unbestimmte allgemeine Redewendungen und unfruchtbare Begriffsspalterei nicht hinausgelangt. In einseitiger Überspannung ihrer Grundannahmen ist sie vielfach derartig ins Absonderliche, ja, ganz Verrückte ausgeartet, daß wirkliche Psychologen über sie die Achseln zucken und die Laien sich mehr durch die prickelnde Zutat ihrer Unanständigkeit als durch die von ihr gebrachte Aufklärung angezogen fühlen. Man kann nur hoffen, daß sie sich noch recht-

zeitig auf den wahren Begriff des Unbewußten besinnt und jedes Mal deutlich angibt, von welcher Art des Unbewußten sie redet, und wie dieser Begriff zu verstehen sein soll. Dann, aber auch nur dann wird sie ihr heutiges Ansehen nicht mehr bloß ihren Heilerfolgen im Falle nervöser Erkrankungen, sondern zugleich dem von ihr geförderten Fortschritt auf dem Gebiete der Seelenforschung verdanken können. Nur dann wird sie eine wirkliche „Tiefenpsychologie" im echten Sinne des Wortes sein und den Ruhm für sich in Anspruch nehmen dürfen, der zukünftigen Philosophie, der Philosophie des Unbewußten, den Weg gebahnt zu haben[1]).

Kantgesellschaft und — Kant

Von Reinhard Strecker

Die Kantgesellschaft feierte in diesem Jahre in Halle ihr 25jähriges Bestehen. Die Vorträge waren dem Thema „Staat und Ethik" gewidmet. Am Schluß der Vortragsreihe stand merkwürdigerweise kein Philosoph, sondern ein Theologe: Prof. Althaus-Erlangen, der sich selbst als „Fremdling" in diesem Kreise bezeichnete, und den Neukantianismus von vornherein ablehnte. Das Thema seines Vortrages hieß „Staat und Reich Gottes". Offenbar sollte das Programm der Tagung mit einem Ausblick auf die höchsten und letzten Zusammenhänge schließen, in die tatsächlich alle ethischen und philosophischen Betrachtungen münden. Insofern war das Thema gewiß am Platze.

Eine andere Frage ist es, ob wohl Kant selbst mit diesem Schlußstein im Gewölbe der Jubiläumstagung einverstanden gewesen wäre. Seine fromme Ehrfurcht vor der sittlichen Bedeutung der Bibel steht außer Frage. Ebenso aber auch seine unerbittliche Kritik, wo er sie im Interesse der Wahrhaftigkeit für geboten hielt. Hat er es nicht ausdrücklich abgelehnt, Religion auf eine historische Tatsache gründen zu lassen, die immer dem Zweifel ausgesetzt und niemals unmittelbar evident zu machen ist? Ist es nicht der ganze Sinn seiner Philosophie, von dem sicheren Boden der Empirie auszugehen, und erst von da aus in aller Bescheidenheit an die methaphysischen Probleme heranzutreten? Demgegenüber geht die theologische Richtung, die Prof. Althaus vertritt, gerade von den eschatologischen Dingen aus, als ob sie das Sicherste von der Welt seien; geht von den Anschauungen des Urchristentums aus, als wäre in ihnen das unerschütterliche Apriori des menschlichen Denkens gegeben. Aus dem Lichte des Reiches Gottes, in dem sich der Theologe zu Hause fühlt,

---

[1]) Vgl. hierzu E. v. Hartmann: Die moderne Psychologie; Grundriß der Psychologie; ferner Drews: E. v. Hartmanns phil. System im Grundriß (1906); Psychologie des Unbewußten (1924); Lehrbuch der Logik (1928); W. v. Schnehen: Eduard v. Hartmann (1929).

wird dann der irdische Staat in den Schatten des Todes verwiesen. Er ist in allem geradezu das Gegenteil des Gottesreiches, in ihm herrscht Zwang, im Gottesreich die Liebe; als letztes Produkt der staatlichen Bemühungen der Menschheit, wie es der deutsche Idealismus wolle, dürfe das Reich Gottes nicht angesehen werden. Einen Zusammenhang könne man höchstens in dem Sinne gelten lassen, daß die Tugend des Gehorsams und der Selbstentäußerung schon im irdischen Staate geübt werden könne. Abgelehnt aber wurde die angelsächsische Auffassung, die die Arbeit am irdischen Kulturstaat schon direkt als Arbeit am Reiche Gottes gelten lassen will. So tritt in dieser Auffassung wieder einmal der mehr gedankliche Charakter des Luthertums zu dem mehr schaffensfreudigen Charakter des Calvinismus in Gegensatz. Müßig, darüber zu streiten, welche von diesen beiden Formen des Christentums die wertvollere sei. Dem Christentum schrieb der Redner das Verdienst zu, die Rechte der freien Persönlichkeit auch dem Staate gegenüber behauptet zu haben. Er ließ dabei die Zeitalter außer Betracht, in denen umgekehrt die Rechte der freien Persönlichkeit den schwersten Kampf gegenüber kirchlicher Vergewaltigung zu bestehen hatten. Bezeichnend, wie er das Problem der Strafe behandelte: Er zitierte Bismarcks Ausspruch an die Juristen, sie sollten das Richtschwert nicht aus der Hand legen. Sie müßten freilich sich dabei bewußt bleiben, daß es nicht ihr menschlicher Arm, sondern Gott durch ihn führe. Man denkt schaudernd an die Opfer des menschlichen Richtschwertes, die bis auf den heutigen Tag im Namen Gottes abgetan worden sind, unter denen sich so unzählige finden, die doch nur eine Wahnvorstellung von göttlichem Wesen in die Folterkammer und zur Richtstätte führte. Es ist immer die Gefahr der Überheblichkeit damit verbunden, wenn Menschen vom Standpunkt Gottes aus philosophieren oder gar handeln wollen! Die Würde des Staates scheint mir in der Kantischen Staatsphilosophie trotz aller nüchternen Beurteilung nicht nur vorsichtiger abgewogen, sondern auch besser gewahrt zu sein.

(Bemerkung der Schriftleitung: Natürlich stellen wir der Kant-Gesellschaft gern Raum zu einer etwaigen Entgegnung zur Verfügung.)

Zur Einführung in die Philosophie

VIII. Zur Wertphilosophie: Wertarten (Schluß).

2. Lebens- oder Vitalwerte. Dazu gehört in erster Linie das Leben selbst, ferner Gesundheit, Lebensenergie, Freude am Leben, Kraft, Widerstandsfähigkeit, ungehemmte Ausübung der Lebensfunktionen.

3. Anlage- und Bildungswerte. Sie schließen sich ohne scharfe Grenze an die vorige Klasse an. Denn körperliche Anlagen wie Körperkraft, Gewandtheit, leistungsfähige Sinnesorgane kann man auch noch zu den Vitalwerten rechnen. Jedoch würde es nicht dem Sprachgebrauch entsprechen, wollte man auch die geistigen Anlagen, wie gutes Gedächtnis, Scharfsinn, Schlagfertigkeit, künstlerische Talente, Wil-

lensstärke zu den Vitalwerten zählen. Wie solche Anlagen, so wird auch ihre Entfaltung, die in der „harmonisch ausgebildeten Persönlichkeit“ gipfelt, wertgeschätzt.

4. Soziale Werte, wie guter Ruf, Ehre, Ansehen, Macht und Entschluß (sozialer, politischer, wirtschaftlicher Art). Dazu die erotischen Werte.

5. Logische oder theoretische Werte: Erkenntnis, Wahrheitsbesitz, innere Klärung; nach der Seite des Unwerts: Nichtwissen, Zweifel, Irrtum.

6. Ästhetische Werte: Das Schöne, Erhabene, Charakteristische, Anmutige, Liebliche, Tragische, Komische, Malerische usw.; ferner der Genuß und das Schaffen solcher ästhetischer Werte.

7. Rechtswert: Die Rechtsordnung und alles, was dazu gehört.

8. Sittliche (ethische, moralische) Werte. (Sie sollen uns im nächsten Jahrgang eingehender beschäftigen.)

9. Religiöse Werte: Alles, was wir als „göttlich“, „heilig“, „fromm“ schätzen.

10. Annehmlichkeits- oder Glückswerte (hedonische, eudämonistische). Wir schätzen positiv Lust, negativ Unlust, ebenso lust- und unlustvolle Zustände, wie Behagen, Freude, Heiterkeit, Befriedigung, Glückseligkeit; andererseits sind Trauer, Unbefriedigtsein, Verdrießlichkeit, Unglück Unwerte.

Diese Wertart ist von dem Vorausgenannten in der Regel abhängig. Wir fühlen Lust, Friede, Glück, wenn wir irgendeinen der genannten Werte bzw. ein wertvolles Ziel erreichen oder uns ihm nähern, ja schon wenn wir seine Erreichung uns in der Phantasie vorstellen. — Wir bemessen darum auch den Rang der Lust und des Glücks nach dem Rang der Werte, in denen die Menschen ihre Lust, ihr Glück finden. So pflegen wir den, der sein Glück in „geistigen“ Werten findet, höher zu schätzen als den, der nur für sinnlichen Genuß oder materielle Güter Geschmack hat.

Aussprache

Zum Problem des Dilettantismus

Vom „echten Dilettantismus“

Die Arbeit „Der Dilettantismus und seine Beziehung zu Wissenschaft und Philosophie“ in Heft 1 des Jahrgangs 1929 steht m. E. zu dem, was unsere Zeitschrift will, in enger Beziehung. [Vgl. auch oben S. 343 u.: Hartmann — Dilettant! D. Hg.]

Nun hätte ich im Hinblick auf den Gegenstand des Aufsatzes noch einige Fragen zu stellen.

Bei der Charakterisierung des echten Dilettantismus (S. 7 ff.) — die fein und treffend ist — bleibt noch etwas ungesagt: Beschränkt sich wirklich die Kennzeichnung des echten Dilettantismus darauf, daß seine Betätigung darin besteht, Respekt zu haben vor den Ergebnissen der Wissenschaft und vor dem jeder Wissenschaft eigenen Verfahren (S. 8), lebendig und verständnisvoll teilzunehmen (S. 7)? Käme das nicht einem bloßen Hinnehmen gleich? Wäre der echte Dilettant somit nur passiv (vielleicht aus dem Beweggrund heraus, sich stets seiner Grenzen bewußt zu sein)? Ist nicht ebenso im Wesen jeden Liebhabertums, jeden tieferen Interessiertseins das Tätig-sein-wollen eingeschlossen? Wenn ja, ist dann dieses Tätig-sein-wollen schon allein zum Ausdruck gekommen mit dem Studieren des Interessegebietes, dem ständigen Folgen der Bewegungen, Fortschritte u. dergl. innerhalb desselben? Gibt es nicht doch auch hier eine Art selbständiges „Schaffen“, ein „Schöpferisches“, „das durchaus nicht mit dem Anspruch auftritt, auf den genannten Gebieten wirklich Schöpferisches leisten zu wollen“? Liegt es nicht im Wesen des Menschen überhaupt, irgendwie darstellen zu müssen, was ihn interessiert, bewegt, und sei es zunächst auch nur für sich selbst? Weiter: wird nicht auch der echte Dilettant (— der in bezug auf objektive Urteile vorsichtig ist —) persönlich Stellung nehmen, irgendwie werten? Und endlich: Liegt nicht auch im Wesen alles Interessiertseins, Liebhabertums, Dilettantismus': weitergeben, mitteilen zu müssen, und sei es zunächst nur in Form einer Aussprache mit einem anderen Menschen? —

Wenn nun meiner Fragekette ein Ja zukäme: Wie kennzeichnet sich in seiner „schöpferischen“ Betätigung ein Dilettant als echter Dilettant? —

Der Verfasser verbreitet sich über die schöpferische Betätigung des unechten Dilettanten ausführlich. Für mich sehe ich in den von ihm angeführten Grenzüberschreitungen des falschen Dilettantismus nicht nur etwa Anmaßungen oder dergl., sondern auch ein Zeichen dafür, daß der Dilettant (gleich, welcher Art) überhaupt den Drang in sich spürt, zu gestalten, seine Wertungen, Ergebnisse, Arbeiten mitzuteilen, und daß dieser Drang zum Wesen des Dilettantismus mit gehört.

Nun einige eigene, weiterführende Gedanken zu der Frage!

Es ist vielen echten Dilettanten geradezu wesenseigen, daß sie sich auch „schöpferisch“ betätigen. Dieser Betätigungsdrang eröffnet dem echten Dilettanten den Blick für wirkliche Schöpfungen oft besser, als rein passives Hinnehmen, insofern, als er dadurch Widerstände erkennt, die der wahre Künstler völlig überwunden hat. Oder bez. der Wissenschaften werden ihm gerade auf diesem Wege so recht Weiten und Tiefen begegnen, die er selbst bei ernster Beschäftigung mit dem Interessengebiet nicht in so eindrücklicher Weise erkennen würde. Der echte Dilettant wird zunächst einmal durch diese Art „schöpferischer“ Betätigung den Abstand zwischen sich und dem Künstler bzw. Wissenschaftler, zwischen seinem „Können“ und wahrer Kunst, seinem „Wissen“ und Verstehen und wahrer Wissenschaft merken. Die Folge davon: Bescheidenheit, „Respekt“, größere Fähigkeit zu wirklicher Würdigung. Wichtiger noch ist m. E. die Bedeutung der eigenen Betätigung (auch der „schöpferischen“) nach einer anderen Seite hin. Je tiefer das Verständnis (und auch das dilettantische Wissen) in ein Interessengebiet vordringt, um so mehr werden Anreize aus dem Innern kommen, das Erkannte, das innerlich Verarbeitete irgendwie darzustellen (aus sich „herauszustellen“) und unter Umständen einem kleinen Kreis Vertrauter kundzutun. Von dieser Art der „schöpferischen“ Betätigung geht nach meinen Beobachtungen wieder ein neuer Antrieb aus, weiter zu hören auf Künstler und Wissenschaftler, die wirklich der Allgemeinheit etwas zu sagen haben.

Vielleicht ist aus dem oben Angedeuteten jetzt schon der augenblickliche Stand meiner Erkenntnis in dieser Frage ersichtlich: Beiden — dem echten und falschen Dilettanten — ist es eigen, daß sie sich auch „schöpferisch“ betätigen aus einem Drang heraus, der m. E. einfach im Wesen des Dilettanten überhaupt liegt. Der Unterschied ist nur der: der falsche Dilettant glaubt der Allgemeinheit wirklich Wertvolles bieten zu können (wohl gar zu müssen); der echte Dilettant ist sich stets des tieferen wahren Grundes seines „Schaffens“ bewußt. Er wird das auch zum Ausdruck bringen, wenn er doch einmal mit dem immer nur vorläufigen Stand seiner Erkenntnis in Wort, Schrift und Werk an die Öffentlichkeit tritt. Ich könnte mir denken, daß echte Kunst und echte Wissenschaft hie und da das Wertvolle, das in einer Wechselbeziehung zwischen ihnen und dem echten Dilettantismus zu finden sein möchte, als Aufgabe (Erziehungsaufgabe, Aufgabe zum Dienst ...) aufgreifen würde. Im Hinblick auf die Wechselbeziehung zwischen Dilettantismus und Philosophie möchte ich kurz noch bemerken, daß da insofern besondere Verhältnisse vorliegen, als den Dilettanten in vielen Fällen nicht immer so sehr ein wissenschaftliches Interessiertsein hin zur Philosophie treibt, sondern ebenso stark auch die Not des Lebens (vergl. dazu meine kleine Zuschrift in der „Aussprache“, Jahrgang I, Heft 9 unserer Zeitschrift).

W. Flicker.

II

Werter Herr Flicker!

Ihre ausführliche Zuschrift zum Thema „Dilettantismus“, die ich vor einiger Zeit durch Vermittlung von Herrn Prof. Messer erhalten habe, hat mich hocherfreut. Sie zeugt nicht nur von einem seltenen Verständnis für die behandelten Fragen, sondern auch von einem bemerkenswerten selbständigen Urteil, beides Dinge, die dem Autor nur erwünscht sein können. Kommt indessen wie hier noch eine so liebenswerte, pflegliche Art hinzu, die sich fremder Gedanken annimmt, als seien es die eigenen, so wüßte ich nicht, was man sich von seinen Lesern noch mehr wünschen könnte, da es über alles hinausgeht, was man billigerweise erwarten kann.

Im ganzen kann ich Ihren Ausführungen nur zustimmen, da das meiste von Ihnen Gesagte zwischen den Zeilen meines Aufsatzes zu lesen ist. Daß hier und da Unklarheit besteht, gebe ich gern zu, hängt aber damit zusammen, daß ich mich in meinem Aufsatz

über das eigentliche Zentralproblem, die Frage des Schöpfertums, nicht verbreiten wollte noch konnte. So habe ich mich darauf beschränkt, die ganze Sache nur mehr peripherisch unter dem Gesichtswinkel des sog. Dilettantismus zu behandeln. Denn natürlich hat der echte Dilettantismus eine Beziehung zum Schöpferischen, ja darin unterscheidet er sich gerade von seiner Afterart, dem unechten Dilettantismus. Die das Wesentliche nicht berührende Unstimmigkeit zwischen Ihnen und mir erblicke ich darin, daß Sie das Moment des Schöpferischen stärker betont haben möchten, also in einer verschiedenen Akzentuierung. Offenbar haben Sie an dem Ausdruck „wirklich" Anstoß genommen. Ich hatte ja Dilettantismus definiert als „eine Art von Liebhabertum, vornehmlich auf dem Gebiete der freien Künste und Wissenschaften, das nicht den Anspruch erhebt, auf den genannten Gebieten wirklich Schöpferisches leisten zu wollen"; der Ausdruck „wirklich" ist hier unscharf, genauer müßte es heißen: „im höchsten, eigentlichen Sinne Schöpferisches leisten zu wollen". Wörtlich genommen würde ja das „Nicht-wirklich-Schöpferisches-leisten-Wollen" auf den von mir nicht gemeinten Widersinn führen, als gehe dem Dilettantismus das Schöpferische überhaupt ab, als sei es nur ein scheinbares Schöpfertum, was vom echten Dilettantismus keinesfalls gilt. Auch fiele damit der ganze Unterschied der beiden Arten von Dilettantismus dahin. Daß Sie auf das Schöpferische so sehr den Nachdruck legen, hängt wohl damit zusammen, daß Sie bei Dilettantismus sofort oder vornehmlich an den Dilettantismus der Künste denken, auf künstlerischem Gebiete aber das Schöpferische in besonderem Maße hervortritt, während es im Wissenschaftlich-Theoretischen schon weit schwerer auffindbar ist; Kant wollte ein Schöpferisches im Theoretischen sogar überhaupt nicht anerkennen!! Ich dagegen hatte meinem Thema gemäß von vornherein mehr den wissenschaftlichen Dilettantismus ins Auge gefaßt. Wie der Dilettantismus ein anderer ist in den verschiedenen Künsten — vergleichen Sie daraufhin nur einmal die Aufzeichnungen Goethes! — so ist er erst recht ein anderer in den Wissenschaften. Man könnte von verschiedenen Arten und Stufen des Schöpferischen sprechen, die ebenso vielen Arten des echten Dilettantismus korrespondieren; denn die Kantische Meinung teile ich nicht, da sie die wissenschaftlichen Leistungen mit dem ihnen fremden Maßstab der Kunst mißt.

Was insbesondere noch die Philosophie angeht, so machen Sie mit Recht geltend, daß sie auch aus inneren Nöten, nicht allein aus der Problematik des Denkens entsteht, daß also insofern „die Dinge hier anders liegen als in der Wissenschaft". Trotzdem schien es mir aber notwendig, die wissenschaftliche Seite der Philosophie sogar auf Kosten der „weltanschaulichen" einseitig hervorzuheben, da das Übersehen jener in Laienkreisen heute etwas ganz Gewöhnliches ist, namentlich seit eine überaus populäre Lebensphilosophie und ihr verwandte Moderichtungen einen unechten philosophischen Dilettantismus großgezogen haben und einem solchen zum Schaden einer echten philosophischen Kultur noch fortwährend Vorschub leisten. Hier gilt es dann ein immer wieder erneutes Hinweisen auf die methodisch-theoretische Seite der Philosophie, selbst auf die Gefahr hin, ins andere Extrem zu fallen.

Ich hoffe nun mit Vorstehendem alles gesagt zu haben, was dazu dienen könnte, Ihre Fragen zu beantworten und Ihre Bedenken zu beheben. Sollte Ihnen gleichwohl noch das eine oder andere unklar geblieben sein, so stehe ich Ihnen auch fernerhin gern Rede und Antwort.

Indem ich Ihnen für das Interesse an meinem Aufsatze noch ausdrücklich und von Herzen danke, bin ich Ihr sehr ergebener Dr. Gerh. Klamp.

III

Zu den Ausführungen Dr. Gerhard Klamps „Der Dilettantismus und seine Beziehung zu Wissenschaft und Philosophie" wird vielleicht folgende kurze Bemerkung nicht unangebracht erscheinen. — Dr. Klamp definiert den Dilettantismus als eine Art von Liebhabertum vornehmlich auf dem Gebiete der freien Künste und Wissenschaften, dem es als solchem eigentümlich sei, daß er nicht mit dem Anspruch auftritt, auf den genannten Gebieten Schöpferisches leisten zu wollen. Wo der Dilettantismus sich dessen dennoch anheischig mache, liege Pfuschertum vor. Das Kennzeichen des Di-

lettanten sei der Mangel an Fachkenntnissen und methodischer Schulung. Der falsche Dilettant sei also derjenige, der ohne diese Voraussetzungen schöpferisch sein will. Aus folgenden Gründen kann ich Dr. Klamp nicht vorbehaltlos zustimmen.

Manch einer wird auf einem Gebiet gründlich geschult und Fachmann sein, und er wird trotz aller Bemühungen, Neues zu schaffen, ins Leere treffen, weil ihm die Gabe des Schöpfertums versagt ist. Ein anderer ist übervoll von Ideen, und wenn ihm auch die gründliche methodische Fachschulung fehlt, entspringt doch mancher kulturfördernde Gedanke seinem Kopf; er läuft höchstens Gefahr, mitunter das zu sagen, was schon ein anderer vor ihm gesagt hat. Die Geschichte der Künste und Wissenschaften bietet Beispiele die Hülle und Fülle. War der Arzt Rudolph Mayer ein Dilettant, als er — ohne physikalische Schulung — das Gesetz der Erhaltung der Energie fand? War Franz Schubert ein Dilettant, als er sich vermaß, mit vergleichsweise bescheidenen theoretischen Musikkenntnissen in das geheiligte Gebiet der Symphonien schöpferisch einzudringen? War es George Stephenson, als er, fast noch ein Knabe, die Lokomotive erfand? Oder Faraday, der erst nach seinen epochemachenden Experimenten tiefer in die Theorie der Physik einzudringen Gelegenheit hatte? Oder — unter den Philosophen — vielleicht der Offizier E. v. Hartmann oder der Physikprofessor Ernst Mach, dessen Anschauungen von den „eigentlichen" Philosophen vielleicht befehdet, aber sicher nicht gering geschätzt werden?

Ob einem Menschen gestattet werden darf, Neues zu sagen, sollte nicht so sehr von seiner Fachbildung als von seiner Veranlagung abhängen, nicht davon, ob er alles weiß, was auf seinem Gebiet gesicherter Bestand ist, sondern ob er letzteren zu bereichern vermag. Wenn man zwischen dem Dilettanten und dem Pedanten zu wählen hat, sollte dem Kulturbegeisterten die Wahl nicht schwer fallen.

Eine größere Gefahr für die Kultur scheint in dem übersteigerten Respekt vor dem Privileg des Fachmanns als in den etwaigen Dreistigkeiten des Dilettanten aus dem Grunde zu liegen, weil der erstere bei dem gegenwärtigen, auch in der wissenschaftlichen Welt bestehenden Kampf ums Dasein durch seine Fachkenntnisse allzu leicht dazu verleitet wird, auch bei Mangel an neuen Ideen um jeden Preis Neues schaffen zu wollen, und dann oft Gesagtes in neuem Gewande zum Ausdruck bringt, auf diese Weise wissenschaftlichen Ballast anhäuft, während der durch seine fachlichen Mängel behinderte Dilettant nur dann zu einem Schöpfungsakt schreitet, wenn neue Gedanken oder solche, die er dafür hält, in ihm reif geworden sind. Die legitimen Instanzen wissen dann schon Altes von Neuem, Spreu von Weizen zu sondern, wie es auch Dr. Klamp durch die von ihm aufgeführten Beispiele zeigt.

Es ist ja allerdings wahrscheinlicher, daß der Fachmann, als daß der Dilettant auf einem Gebiete Ersprießliches leistet, und zwar vor allem eben wegen des Unterschiedes in ihrer Fähigkeit, die Methoden der betr. Wissenschaft zu handhaben. Aber im Grunde genommen ist nicht die Methode, sondern das mit ihrer Hilfe erreichte Ziel für die Beurteilung maßgebend. Das Ziel und Ergebnis ist der ausreichend begründete Nachweis für die Richtigkeit einer Behauptung. Es kommt daher für die Berechtigung zu wissenschaftlicher Schöpferarbeit nicht auf einen Vergleich der Methoden, sondern auf jenen der Ergebnisse an, die von den verschiedenen Ausgangspunkten und Grundanschauungen abhängen. Aus diesem Grunde hat sich die mittelalterliche Fachphilosophie und Weltanschauung von der neuen Lehre eines Kopernikus, der ganz außerhalb der Philosophie stand, entscheidend beeinflussen lassen müssen. Und immer muß der gelehrte, methodisch geschulte Beckmesser, der sich im engen Kreise bewährt, dem gottbegnadeten Dilettanten Stolzing weichen. W. Köhler.

Über das logische Paradoxon von Zeno

Einem logischen Paradoxon nachzugehen, hat seinen besonderen Reiz, indem Ursprung und Lösung des Problems schließlich nicht in der Komplizität, sondern in der Simplizität der Sache zutage treten und die paradoxe Logik aufscheinen lassen. Herrn Neuburg gelang es jedoch (in Heft 8 dss. Jgs.) nicht, die Simplizität der Sache zu erspähen, was ich vom Laienstandpunkte aus darlegen will.

Das Problem lautet: a (Achilleus) läuft doppelt so schnell wie s (die Schildkröte), welche dafür einen Vorsprung von 1 km bekommt. Wenn a diesen Vorsprung von

1 km erreicht hat, ist s um ½ km voraus, erreicht a diesen ½ km, so ist s nur noch um ¼ km voraus, und so im unendlichgliedrigen Halbteilungsmaße weiter. Zu zeigen ist nun, daß a am Endpunkte B des km 2 sein Ziel s erreichen muß.

Bleiben wir bei der ersten Etappe, in welcher im beliebigen Zeitraume t: „von a 1 km und von s ½ km" durchlaufen wurden und betrachten wir die Strecken im Maßstabe 1 : :, so ist damit ja das Problem gelöst, indem a 1 × 2 km und s ½ × 2 = 1 km gelaufen, und also a und s gleichzeitig in B zusammengetroffen sind. Treffen wir nun die Streckeneinteilung nach den Annäherungsgleichungen, wobei wir der Anschaulichkeit halber die Reihen durch Verdoppelung des letztgewählten Teilungsgliedes endlich machen, so erhalten

wir für a: $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{8} = AB = 2$ km
und für s: $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{16} = A'B = 1$ km

Wir entnehmen daraus: Zwei beliebige benachbarte Glieder einer Reihe verhalten sich zueinander, wie zwei beliebige korrespondierende Glieder beider Reihen und wie die beiden ganzen Reihen sich zueinander verhalten. Wir haben demnach mit unserer n- oder ∞-gliedrigen Streckeneinteilung sonst nichts getan, als das Problem n- bzw. ∞-mal nacheinander gesetzt, dabei jedoch die n- resp. ∞-Streckenvorgaben an s summarisch erfaßt und von A aus aufgetragen. Zu beachten wäre noch, daß unsere Reihen Zeitstrecken darstellen, einander zahlig und zeitlich ganz gleichen und nur im Raumstreckenmaße im Bezuge 1 : 2 stehen.

Will man sich den Sachverhalt klar vorstellen, so drehe man um den Punkt B beide Strecken zu einem Winkel auf, etwa um 180°, wobei sich ein dieselbe Sache betreffender Gegenlauf von a und s ergibt.

Herrn Neuburgs Folgerung: ... bis a in An eintrifft, ist s in B angelangt, erscheint darnach offensichtlich irrtümlich, weil unmöglich nach der Problembedingung; dann wäre ja a nicht doppelt so schnell wie s gelaufen.

Josef Schwanzer.

Zur Frage des „guten" Willens

Zu diesem Problem übersendet mir Universitäts-Professor Dr. A. Voigt seine Abhandlung „Theoretische und praktische Vernunft in den Staatswissenschaften" (Ztschr. f. Sozialwissenschaft, N. F., VII. Jg., 12 H., 761 ff.) mit der Aufforderung, dazu Stellung zu nehmen.

Er weist auf die vielen, sich oft widerstreitenden Reformbestrebungen hin und bemerkt (S. 765): „Es gibt außerordentlich viele Bestrebungen in der Welt, die sich selbst für an sich gut halten und es doch nicht sind." Daraus folgert er: „Aus dieser Unsicherheit über das, was ein guter Wille ist, diesem Schwanken zwischen ganz verschiedenen und oft genug schnurstracks einander widerstreitenden ethischen Idealen, ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, daß die Ethik einer Begründung von seiten der theoretischen (!) Vernunft bedarf. Eine praktische Vernunft, die unmittelbar die Menschen lehrte, was gut ist, gibt es nicht. Das ethische Verhalten ist nicht zwecklos, hat nicht seinen Maßstab in sich. Es hat den Zweck, die Freiheit aller Menschen, auch der Schwachen, die ihren Willen nicht aus eigener Kraft durchsetzen können, zu gewährleisten..."

Dazu sei folgendes bemerkt:

1. Die Frage, „was ein guter Wille ist", kann in zwiefachem Sinne aufgefaßt und beantwortet werden. —

a) Ein guter Wille ist der Wille eines Subjekts, das will, was es als gut ansieht, und das dies will um seines inneren Wertes willen (d. h. „aus reiner Achtung", Kant). In diesem Sinne besteht keine Unsicherheit über die Frage, was ein guter Wille sei.

b) Unsicherheit kann freilich bestehen, wenn man die Frage in dem Sinne auffaßt, ob das, was das Subjekt als gut ansieht, auch objektiv gut sei.

2. Kann nun diese Frage durch theoretische Vernunft beantwortet werden? — Wir legen dabei die Begriffsbestimmung zugrunde, die Voigt im Anschluß an Kant gibt (S. 762): „Die theoretische Vernunft erkennt, daß etwas sei, den Gegenstand,

der da ist, diesen selbst; die praktische Vernunft dagegen erkennt, daß etwas sein oder geschehen s o l l, keinen vorhandenen, sondern einen erst zu bewirkenden Gegenstand."

Wenn nun Voigt das e t h i s c h e Verhalten als dasjenige bestimmt, das den Zweck habe, die Freiheit aller Menschen zu gewährleisten, so ist dies ein Satz der theoretischen Vernunft, sofern das ethische Verhalten als ein „seiendes" aufgefaßt und sein Wesen bestimmt wird.

Man kann freilich die Frage aufwerfen, ob die hier gegebene Wesensbestimmung des Sittlichen r i c h t i g ist. Daß sie sich mit der Definition deckt, die Kant vom Wesen des R e c h t e s gegeben hat, muß zum mindesten bedenklich gegen sie stimmen.

Indessen, wir können von diesem t h e o r e t i s c h e n Problem absehen; denn das eigentliche e t h i s c h e, d. h. aber p r a k t i s c h e Problem ist dies: S o l l ich mich sittlich verhalten und w a r u m soll ich das? (Legt man die Wesensbestimmung Voigts zugrunde, so wäre dies Problem so zu formulieren: S o l l ich die Freiheit aller wertschätzen und w a r u m?)

Durch theoretische Vernunft ist diese Frage n i c h t zu beantworten; denn als s e i e n d finden wir sowohl Menschen, die sittliches Verhalten bzw. die Freiheit schätzen, als auch solche, die beides z. B. als „dumm" verwerfen und die Beherrschung ihrer Mitmenschen als wertvoll erstreben.

Hier kann nur aus unmittelbarem Werterleben (gegenüber der Idee der Sittlichkeit bzw. Freiheit aller) heraus entschieden werden. Hält man das Werterleben objektiv gültiger Einsicht in das, was sein soll, für fähig, dann darf man die Fähigkeit dazu in der Tat als eine „p r a k t i s c h e Vernunft" bezeichnen, „die u n m i t t e l b a r die Menschen lehrt, was gut ist".

Deutsche Einigkeit

Auf welche Verständnislosigkeit unser Bestreben, im Dienst der Volkseinheit die verschiedenen Richtungen zu gegenseitigem Sichkennenlernen zu bringen, stößt, dafür mögen die beiden folgenden Briefe Zeugnis ablegen:

Stempel: Dommädchenschule II

P . . . . ., 5. Juli 1929

An den Verlag Meiner in Leipzig.

Von der Zusendung einer dritten Probenummer „Philosophie und Leben" bitte ich abzusehen. Die Zeitschrift ist einstimmig abgelehnt worden. Das Kollegium besteht aus positiv gläubigen K a t h o l i k e n, die ihrem Glauben auf Grund klarster innerer Ü b e r z e u g u n g anhangen. Es besteht daher a b s o l u t keine Aussicht, daß auf die Zeitschrift abboniert (so im Original!) werden könne. —

Hochachtungsvoll H . . .

Aus einer anonymen Zuschrift:

Da die Zeitschrift „Philosophie und Leben" wegen seines (so!!) vorherrschenden k a t h o l i s c h e n Inhaltes und deren (!) Rechtfertigung und Lehren abgelehnt wird, kann ich nicht anders, als dieselbe abzubestellen. Es (Was?!) wird stets über alle anderen Systeme erhoben und als Führendes behauptet. Nichts wollen wir wissen, was Jesuiten, Pater und Päpste sagen, sondern nur was unser Herr Christus selbst sagt und lehrt, und was unser ehrwürdiger Vater, der größte aller Deutschen, unser lieber, treuer „Dr. Martin Luther", uns lehrt...

Lesefrüchte

Aus dem Leben eines Genies (Karl Marx im Exil zu London)

„Vielleicht die Höhe des Elends stellt ein Bericht an den Freund Engels vom 8. September 1852 dar. ‚Meine Frau ist krank, Jennychen (die Älteste) ist krank, Lenchen (die treue, langjährige Hausangestellte) hat eine Art Nervenfieber. Den Doktor kann und konnte ich nicht rufen, weil ich kein Geld für Medizin habe. Seit acht bis zehn Wochen habe ich die Familie mit Brot und Kartoffeln durchgefüttert, von denen es noch fraglich ist, ob ich sie heute auftreiben kann.'

Und dabei Sturmlaufen der Gläubiger von allen Seiten, und alle Versuche der Abhilfe umsonst!...

Marx selbst war viel zu stolz, um sein Elend Freunden oder auch nur näher Bekannten zu klagen. Und dabei begegneten seine Versuche, durch die Leistungen seiner glänzenden Feder aus dieser Not herauszukommen, allen möglichen Schwierigkeiten. In Deutschland waren die großen bürgerlichen Blätter einem Manne mit seinem Namen verschlossen... Allein Marx bekam mit den Jahren in immer stärkerem Maße einen stets bereiten Helfer an seinem vertrauten Freunde Friedrich Engels. Dieser hat nur deshalb noch jahrzehntelang selbstlos die ihm verhaßte kaufmännische Fron auf sich genommen und auch sonst alles mögliche getan, um dem Freunde die wissenschaftliche Arbeit zu ermöglichen. Engels ist es, der eingreift, wo und soweit er nur vermag, um die Not des Freundes zu erleichtern und dessen Familie vor einer Katastrophe zu bewahren." (Aus K. Vorlaender: Karl Marx, Leben und Werk. Leipzig. F. Meiner, S. 156 f.)

Aufruf zum Beitritt in die Paracelsus-Gesellschaft

Paracelsus ist in den letzten Jahren stark in den Vordergrund gerückt und das mit Recht, denn er hat unserer Zeit, die nach neuem Inhalt drängt, noch viel zu sagen. Jahrhunderte nach seinem Tode tritt er erst heute ganz in das Bewußtsein seines Volkes ein. Wie er den geistigen Gehalt des Mittelalters noch voll besitzt, so nimmt er weit über die Renaissance hinaus an den Gedanken und Schöpfungen teil, mit denen unsere Zeit sich zu befassen angefangen hat. Selbst Kind einer Epoche der Gärung, die stürmisch und inbrünstig nach Neuem verlangte, findet er heute Gleichgesinnte fast auf allen geistigen Gebieten. Alle, die heute in der Naturerfassung eine neue Tiefe suchen, damit der ganze Mensch wieder wirklich zu Hause sei in Freiheit und gewollter Neubindung, finden die Wege dazu schon bei Paracelsus geöffnet.

Derart sind die Gesichtspunkte, die die Unterzeichneten veranlassen, eine Paracelsus-Gesellschaft zu gründen, die bestimmt sein soll, auf diesem geistigen Gebiet Vergangenheits- und Gegenwartsinteressen lebendig fruchtbar zu verbinden. Sie soll der weitverzweigten Paracelsusforschung einen Mittelpunkt schaffen, sie systematisch in gemeinschaftlicher Arbeit fördern und alle Freunde der Paracelsischen Gedankenwelt in gegenseitigem Austausch zusammenschließen. Wie Art und Mannigfaltigkeit dieser Gedankenwelt sich vielfach mit den neueren Geistesbestrebungen der Gegenwart berühren, so wird ihre Richtung im geschichtlichen Entwicklungsgang des abendländischen Geistes weiterwirken, wenn die gemeinschaftliche, notwendige Sinnbeutung der Zeit nach neuer Lösung drängt, und so ein einheitlicher tiefer Unterstrom unserer Vergangenheit wieder an die Oberfläche steigt.

In diesem Sinne bitten wir der Paracelsus-Gesellschaft beizutreten. Zuschriften sind zu richten an die Geschäftsstelle der Paracelsus-Gesellschaft, München, Glückstraße 8.

Von den aufrufenden Gründungsmitgliedern seien als bekannteste genannt: Edgar Dacqué, München; Ernst Darmstädter, München; Hermann Herriegel, Frankfurt a. M.; Georg Honigmann, Gießen; Karl Joel, Basel; Hermann Kerschensteiner, München; Karl Kißkalt, München; Richard Koch, Frankfurt; Emil Kolbenheyer, Tübingen; Alfons von Paquet, Frankfurt a. M.; Emanuel Rádl, Prag; Robert Reininger, Wien; Eugen Rosenstock, Breslau; Ferdinand Sauerbruch, Berlin; Manfred Schröter, München; Othmar Spann, Wien; Karl Vietor, Gießen; Karl Wolfskehl, München.

Besprechungen

Scheffen-Döring, Luise. Frauen von Heute. Leipzig. Quelle & Meyer. 260 S.

Das Buch ruht auf einem Grundgewebe, das Generationen umspannt, und eröffnet Ausblicke, die verheißungsvoll in die Zukunft weisen. Fern von Begrifflichkeiten der Theorien, leuchtet es in das flutende Leben hinein, ist von der ernsten Sehnsucht erfüllt, zu helfen. Auch vor der Erörterung scheinbar undiskutierbarer Tatsachen schreckt die Verfasserin im Dienste der Wahrheit und Menschenliebe nicht zurück. Sie zeigt die Stellung und Aufgaben im Lebensplan der Frau, zeigt den Aufstieg, der aus

ungehemmten Instinkten zu einem Dasein schöpferischer Ideale, zu höherer Bewußtheit führt. Sie geht mit den Besten unserer Zeit, sie wird der Übergwalt des Lebens gerecht, sie rührt an schroffe Abgründe, an erschütternde Tiefen. Die Wesensgesetze der Frauennatur werden in klarer Analyse dargelegt. Frau Scheffen-Döring ist von Ethik des Geistes und des Herzens erfüllt, überall spürt man ihr warmes Empfinden für das Wohl und Wehe ihrer Geschlechtsgenossinnen. Der Ausklang des Werks formt sich bildsam zur Lebensnähe einer pflichttreuen, gewissenhaften, sittlich hochstehenden Frau. In dieser turbulenten Zeit wünsche ich dem Buche viele verständnisvolle Leser. A. B.

Stieler, Georg. Person und Masse. Leipzig, Meiner. 235 S. 11 M., geb. 13 M.

Diese Untersuchungen zur Grundlegung einer Massenpsychologie sind Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Der Verfasser bedient sich der phänomenologischen Methode Husserls, um angesichts des auf unserem Forschungsgebiet herrschenden Chaos den Zugang zu den Grundproblemen zu finden und gleichsam von den Wurzeln her neu zu beginnen. Dabei ignoriert er freilich die vorhandene Literatur nicht, insbesondere auf das bekannte Buch Le Bons kommt er vielfach zu sprechen.

Der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist das „Anders-sein" des individuellen Lebens innerhalb einer Kollektivität gegenüber dem (relativ) einsamen Leben. Ein Hauptergebnis lautet, daß Individuen, die durch ein gemeinsames Interesse räumlich zusammengeordnet und dadurch orientiert sind, im naiven Erleben eine Herabminderung gewisser Persönlichkeitswerte rein durch diese besondere Erlebnissituation erfahren. „Die ‚Masse' ist also weder ein Produkt der Rasse oder Erbanlagen, noch ist sie durch niedere Kultur- oder Bildungsstufen bedingt, noch auch wird sie durch Anwendung gewisser ‚Reize' von Demagogen ‚gemacht', sondern sie ist prinzipiell (richtiger: potentiell, der Möglichkeit nach) da, sofern eine Vielheit von Menschen sich in gemeinsamem Interesse versammelt hat."

Die Untersuchung erstreckt sich übrigens nicht nur auf Massen im Sinne von versammelten Mengen, sondern auch auf andere Kollektiva, wie Nation, Kirche, Partei, die Stieler „Gruppen" nennt; ferner berücksichtigt sie das Verhältnis von Masse und Führer. Der Verfasser gliedert seinen Stoff übersichtlich, macht nüchtern und sorgfältig seine Feststellungen und redet klar und phrasenlos. Er überschätzt freilich die Tragweite historischer und psychologischer Erkenntnis, wenn er den allgemeinen Satz aufstellt, daß „in Wirklichkeit alle kollektiven Mächte als solche ‚Schaumgebilde' seien". Wenn im Weltkrieg universale Kollektivmächte die auf sie gesetzten Erwartungen enttäuscht haben, so beweist dies nicht, daß das immer so sein müsse. Wenn wir es als sittliche Pflicht empfinden, sie zu stärken, so müssen wir eben das Unsere dazu tun, sie für die Zukunft zu kräftigen. A. M.

Galley, Leonard, Dr. phil. 1. Pfingstbotschaft. 2. Technik, Erkenntnis, Biologie und frohe Botschaft. 3. Offener Brief an Freidenker und Monisten. (Die Heftchen sind zum Preise von 30 Pfg. vom Verfasser, Hannover, Am Grasweg 8, zu beziehen).

Ein hochgebildeter, mit dem Wissen unserer Zeit wohlvertrauter Mann, aus der Jugendbewegung hervorgegangen, von ursprünglichem, religiösem Erleben, richtet hier Mahnungen an seine Zeit- und Volksgenossen, die man ernst nehmen möge. Ein Beispiel: „Wenn Ihr die kommende Weltkatastrophe noch verhindern wollt, müßt Ihr Euch bekehren und die Wiedergeburt suchen. Ich bitte Euch darum, um Euretwillen, um des Vaterlandes willen, um der Menschheit willen ... die vom Giftgaskriege und dem Kriege mit Krankheitserregern bedroht werden; im Namen alles Lebens dieser Erde bitte ich Euch: suchet die Wiedergeburt!"

Burckhardt, Jakob. Weltgeschichtliche Betrachtungen. Leipzig, Kröner. 164 S. Geb. 3,— Mark.

Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verlag dieses geschichtsphilosophische Werk, dessen Bedeutung längst feststeht, in einer zierlichen und billigen Taschenausgabe herausgebracht hat. Das Buch enthält keine Weltgeschichte in gewöhnlichem Sinne, sondern den Versuch, die inneren Triebkräfte der Geschichte selbst und die aus ihrem Zusammenwirken sich ergebende Grundsituationen darzustellen. B.

C. G. Carus. Zwölf Briefe über das Erdleben nach der Erstausgabe von 1814, herausgegeben von Chr. Bernoulli und H. Kern. 1926. Verlag Niels Kampmann, Celle.

Eine der schönsten naturphilosophischen Schriften, die die deutsche Romantik hervorgebracht hat, die „Zwölf Briefe über das Erdleben" von Carl Gustav Carus ist in dieser Ausgabe Kerns und Bernoullis endlich wieder — mit einem schwungvollen Geleitwort versehen — allgemein zugänglich gemacht worden. Mit Sätzen Schillers anhebend, in Verse Dantes ausklingend, ist hier in stark dichterisch bewegter Art eine Gesamtschau des Lebens der Erde erstrebt, die trotz zahlreicher veralteter und unhaltbarer Einzelheiten noch heute von lebendigem Reiz beseelt bleibt.

Privatdozent Dr. David Baumgardt, Berlin.

Romantische Naturphilosophie, ausgewählt von Christoph Bernoulli und Hans Kern. Verlag Eugen Diederichs, Jena. 1926.

Während bisher von den Naturphilosophen des beginnenden 19. Jahrhunderts wesentlich nur Schelling oder Steffens beachtet wurden, ist es das Verdienst dieser Auswahlsammlung, auf die viel tiefer vergessenen Namen Lorenz Oken, Friedrich Hufeland, D. G. Kieser, J. P. V. Troxler, Gotthilf Heinrich Schubert, G. R. Treviranus oder gar J. B. Friedreich, Wilhelm Butte und Giovanni Malfatti erneut mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Alle diese „biozentrischen" Naturphilosophen und an ihrer Spitze noch C. G. Carus sind hier mit Stücken ihrer Schriften berücksichtigt und historisierende wie modernisierende Anmerkungen mit biographischen Notizen bieten weitergehende Erläuterung. So gibt das Ganze jedenfalls ein unentbehrlich wichtiges Material für die Beurteilung dieses sonst stark verschollenen naturphilosophischen Schrifttums.

Privatdozent Dr. David Baumgardt, Berlin.

Much, Hans. Das Wesen der Heilkunst. Darmstadt, Reichl. 1928. 234 S. Geh. 9,— Mark, geb. 12,— Mark.

Der Verfasser, Arzt, Forscher und Denker in einer Person wählt als Leitspruch das Wort des Hippokrates: „Der Arzt sollte zu allererst ein Philosoph sein." Nicht ein bestimmtes philosophisches System, sondern philosophischen Geist will er in die Heilkunst einführen. Das aber wird der Medizin sicher zugute kommen. Denn philosophischer Geist geht immer aufs Ganze.

Allzulange aber hat unsere Medizin, verführt von der analysierend-atomisierenden Methode der in der Biologie herrschenden mechanistischen Denkweise, vorwiegend nur das einzelne beachtet und an Symptomen herumkuriert. Gründliche Heilung kann aber nur vom Ganzen, von der leib-seelischen Ganzheit her angebahnt werden. Fr.

Salomon, Max. Das Recht als Idee und Satzung. Bonn 1929, Cohen. 58 S. Geh. 2,50.

Der Verfasser, Professor der Soziologie an der Universität Frankfurt, will an den Erkennungsweisen des Rechts als Idee und als Satzung zur Schau dessen hinlenken, was Recht ist und welche Stellung das Recht in unserem Leben einnimmt. In der „Idee" des Rechts ist derjenige Faktor zu erblicken, der jede (wissenschaftliche oder unwissenschaftliche) Beschäftigung mit dem Recht zu einer Beschäftigung gerade mit dem Recht macht; der alles konstituiert, was Rechtscharakter hat. Unter „Satzung" aber versteht S. das staatliche Gesetz. Das Verhältnis von „Idee" und „Satzung" wird so bestimmt: Das Recht ist gar nicht anders denkbar als gerichtet auf Gesetzgebung. Ebenso ist die Satzung nicht anders aufzufassen denn als Lösung von Rechtsproblemen; nur muß man sich darüber klar sein, daß es sich dabei um zufällige Formulierungen von Rechtsproblemen und zufällige Lösungen dieser Rechtsprobleme handelt.

Die geistvolle Schrift bekundet jenen innerlich befreienden und erhebenden philosophischen Sinn, von dem wir wünschen, daß er unter unseren Juristen Gemeingut werde. A. M.

Ellis, Havelock. Der Tanz des Lebens. Leipzig, Meiner. XV, 307 S. Geh. 8.—. Ganzleinen 10.—.

Die heute so mächtige antirationalistische Strömung, die man gewöhnlich auch in der sog. Philosophie des Lebens als Unterströmung bemerken kann, hat noch selten einen so geistvollen und überredenden Vertreter gefunden als unseren Autor. Er versteht es, aus gewohnten Gedankengängen herauszureißen, da Brücken zu schlagen, wo man sonst nur trennende Gräben sieht. Er beherrscht auch einen so gewandten und elegant-anmutigen Stil, daß der Titel des Buches schon durch seine sprachliche Form gerechtfertigt ist. Das Buch ist als Geschenk hervorragend geeignet.

Eingegangene Schriften

Becher, Erich, Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens. München. Duncker & Humblot. 82 S. Geh. 2,50, geb. 3,50.

Oesterreich, T. K., Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich. Stuttgart 1928. Kohlhammer. 39 S.

Freyer, Hans. Theorie des objektiven Geistes. 2., veränderte Auflage. Leipzig 1928. Teubner. 153 S. Geh. 4,50, geb. 6,—.

Ephraim, Fritz, Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten. I. Teil. Berlin 1928. Springer. 134 S. 7,80.

Dahlke, Paul, Buddhismus als Wirklichkeitslehre und Lebensweg. Karlsruhe 1928. Braun. 82 S. Geh. 2,60, geb. 3,10.

Müller, Friedrich, Der Unterricht in Physik. Ebenda 1928. 114 S. Kart. 3,75.

Geiger, Theodor, Die Gestalten der Gesellung. Ebenda 1928. 145 S. Geh. 4,80, geb. 5,30.

Fischer, Hugo, Erlebnis und Metaphysik. Zur Psychologie d. metaphysischen Schaffens. (= Grenzfragen d. Philosophie, Herausg. von Edm. Krüger). München 1928. Beck. 215 S. Geh. 11.—.

Aufsätze können z. Z. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Das Abonnement läuft, ohne das es einer besonderen Erneuerung bedürfte, weiter, wenn die Abbestellung nicht bis zum 15. des letzten Quartalsmonats beim Verlag erfolgt ist.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das Übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.

